WILFRID SELLARS [1]

FILOSOFIAS ARISTOTELICAS DEL ESPIRITU

Me propongo en este ensayo examinar ciertos conceptos y proposiciones que constituyen la espina dorsal de la filosofía aristotélica del espíritu. Como no dispongo de espacio para desarrollar mi argumentación con comentarios detallados de textos y citas, y como las citas aisladas se prestan a varias interpretaciones y son de escaso valor desde el punto de vista de la erudición en comparación con el espacio que se necesita para hacerlas inteligibles al lector no técnico, procederé a desarrollar con la mayor claridad posible las suposiciones y conclusiones que, a mi modo de ver, son *típicas* de la manera en que el aristotelismo clásico se ocupó de los problemas relacionados con la naturaleza del pensamiento. Poniendo al desnudo su esqueleto lógico, espero demostrar hasta que punto era *razonable* la filosofía aristotélica, y que, cuando incurrió en errores, tales errores no eran insensatos, sino que emanaban de plausibilidades y confusiones cuyo verdadero carácter sólo podía ponerse de manifiesto con ayuda de instrumentos intelectuales que habían de aparecer muchos siglos después y que ni siquiera están hoy en uso general entre los filósofos.

Antes de ocuparnos de esta tarea más específica, debemos bosquejar, sin embargo, la armazón general de las ideas en cuyos términos aborda esta filosofía sus problemas. La armazón es la concepción "hilomórfica" del mundo, es decir, su interpretación en

[1] Wilfrid Sellars es profesor asociado de Filosofía de la Universidad de Minnesota (Estados Unidos). En 1934-1937, estudió como becado por la Fundación Rhodes, en la Universidad inglesa de Oxford, y obtuvo los primeros honores en Filosofía, Política y Economía. Ha publicado artículos sobre cuestiones epistemológicas en *Philosophy and Phenomenological Research, Journal of Philosophy* y *Philosophy of Science.* Con Herbert Feigl, dirige *Readings in Philosophical Analysis.*—*(N. del editor.)*

términos del contraste entre materia *(hyle)* y forma *(morphe)*, según son entendidos estos términos en la tradición aristotélica. [1]

En el plano del sentido común, interpretamos nuestro mundo como formado por una multitud inmensa de *cosas*, cada una de las cuales está comprendida en una u otra de un número relativamente pequeño de *clases*. Estas cosas elaboran historias formadas por *estados* sucesivos. Aunque las cosas y los estados por igual alcanzan existencia y dejan de existir, las cosas se distinguen de sus historias reales. Esta diferencia está ligada al hecho de que una cosa podía haberse conducido de distinta manera que como lo hizo en realidad. Las "capacidades" de las cosas son más ricas que la secuencia real de acontecimientos en los que participan. Aunque esta agua es ahora líquida, *podía haber sido* sólida: tenía en ella las propiedades para ser sólida. Lo que una cosa tiene en sí para llegar a ser es su *naturaleza*. La naturaleza del agua es poder congelarse y hervir; la de las semillas del nabo crecer hasta convertirse en nabos. Con referencia a sus naturalezas es como las cosas se dividen en clases.

Algo falta evidentemente en lo que acaba de decirse. No sólo debemos decir que una cosa *podía* haberse comportado de distinta manera que como lo hizo, sino también que se *hubiera* comportado de modo diferente si las circunstancias hubiesen sido diferentes. El agua no sólo es *capaz* de congelarse: se congelaría si la temperatura se redujera a 32° Farenheit. Para aclarar este hecho, debemos distinguir entre los conceptos de *capacidad* y *propiedad disposicional*.[2] Ambos implican una referencia a leyes de la naturaleza, pero el primero es una noción más débil y esencialmente negativa. Decir que una cosa es capaz de alcanzar cierto estado equivale a decir que el hecho de que alcance ese estado no es contrario a ninguna ley de la naturaleza.[3] En cambio, hablar de una propiedad disposicional de la cosa con respecto a ese estado, implica una referencia positiva a una ley que asocia ese

---

[1] En la literatura tomista contemporánea, se encuentra con frecuencia la frase materialismo formal como alternativa del "hilomorfismo" en particular cuando se trata de seducir a los intelectuales cuya busca de la certeza les ha llevado a flirtear con el materialismo "dialéctico" o con cualquier otra filosofía de carácter reconocidamente materialista, y para quienes esta frase podría constituir un puente hacia las verdades eternas. Véase Mortimer Adler: *What Man Has Made of Man* (1938), págs. 167 y siguientes, y 180. Para una exposición elemental del hilomorfismo tomista, véase Maritain: *Introduction to Philosophy* (1930), págs. 166 y siguientes.

[2] Debo expresar la deuda de gratitud que he contraído con el profesor C. D. Broad, por su estudio de las propiedades disposicionales y del concepto de la naturaleza de una cosa, desarrollado en su obra *An Examination of Mc Taggart's Philosophy* (1933), vol. I, págs. 142-151, 264-278. Véase también el capítulo X de su obra *The Mind and Its Place in Nature*.

[3] Adviértase que el contraste entre "estado" y "circunstancia" pertenece al lenguaje cosa-naturaleza. Las leyes causales concebidas como correlaciones funcionales de fenómenos no se formulan en términos de "estados" y "circuns-

estado con cierta clase de circunstancias. Así, decir que la propiedad disposicional D necesita la presentación del estado E_1 en la circunstancia C_1, debe, de ser cierto, ser verdadero por definición, pues D sólo puede definirse como la propiedad de

alcanzar el estado E_1 en las circunstancias C_1
" " E_2 " C_2
. .
. .
" " E_n " C_n

y si la enunciación es verdadera, E_1 y C_1 deben encontrarse entre los valores incluídos en estas listas.

Ahora bien, aunque lo anterior indica la trayectoria que habría de seguirse para analizar el concepto de una propiedad disposicional y, por ende, de la naturaleza de una cosa y aclara ya que el análisis correcto de lo que una cosa tiene en sí para llegar a ser implica una referencia a leyes causales, no es cierto en modo alguno que tengamos que conocer este análisis para hacer uso del lenguaje cosa-naturaleza. Es característico del pensamiento humano que constantemente hagamos un uso sensible de conceptos que, por el momento, no somos capaces de explicar.

De lo que venimos diciendo se desprende que los conceptos de *clases de cosas* son las formas en que el sentido común cristaliza su experiencia del mundo y que esta cristalización contiene la captación de las leyes naturales por el sentido común, por burda e incompleta que esta captación pueda ser. Para el filósofo, es un hecho interesante e importante que el sentido común formula así su comprensión del orden del mundo en términos de una estructura que, cuando se analiza correctamente, se ve que es lógicamente más complicada que la de una correlación funcional de acontecimientos. [1]

tancias". La relación del lenguaje cosa-naturaleza o cosa-propiedad con el lenguaje fenómeno-ley no es la relación simple del todo con la parte. En estas dos estructuras, las leyes se formulan de modo distinto.

[1] Es especialmente significativo para el historiador de la filosofía que la estructura cosa-naturaleza, aunque históricamente anterior y más "natural" que la estructura fenómeno-ley que había de dominar en la ciencia desde el siglo XVII, sólo podía ser analizada correctamente por un filósofo que tuviera una clara concepción de una ley de la naturaleza, y que, aunque muchas leyes, si no todas, pueden formularse en la estructura fenómeno-ley y en la estructura cosa-naturaleza, la atención sólo se concentra explícitamente en las leyes en el proceso de investigación que debe hacer uso de la estructura fenómeno-ley. El lenguaje de cosas y propiedades, estados y circunstancias, cuando es apropiado, resume todo lo que sabemos. Pero el científico no sabe qué clase de *cosas* hay hasta que ha llegado a leyes que pueden ser traducidas al lenguaje de cosa. Así, el historiador infiere que difícilmente podría esperarse encontrar un análisis correcto de la estructura cosa-naturaleza hasta que los científicos indagaran explícitamente las leyes causales. También in-

No es mi propósito ni "defender" ni "atacar" la estructura cosa-naturaleza, [1] sino más bien mostrar el uso que de ella hizo una filosofía incapaz de analizarla correctamente.

Saco, pues, la conclusión de que el concepto de la naturaleza de una cosa, en cuanto que es coherente, puede analizarse en términos del concepto de un conjunto ensamblado de propiedades disposicionales que especifican, tanto los estados mediante los cuales ha respondido a sus circunstancias históricas, como los estados mediante los cuales *hubiera* respondido a otras circunstancias.

Hemos hablado de un "conjunto ensamblado de propiedades disposicionales", pues es evidente que, con arreglo a la estructura del sentido común, una cosa, no sólo puede tener más de una propiedad disposicional, sino que, invariablemente, la tiene. De las relaciones entre propiedades diferentes (ahora emplearemos esta expresión más corta) de una y la misma cosa, la que más interesó a los aristotélicos fué la relación que podríamos llamar la de "estar fundada en". Así, para el aristotélico, las propiedades biológicas se fundan en propiedades físicoquímicas. Esta relación no debe confundirse con la de *ser analizable en,* que es la que cree sustentar el mecanicista en el caso de estas dos clases de propiedades.

Según el aristotélico, las diversas clases de cosas que pueden encontrarse en nuestra parte del universo, se hallan comprendidas en niveles irreducibles. La jerarquía está formada por: 1) substancias meramente físicas, 2) substancias físicas vivas, pero no sensibles (el nivel vegetativo), 3) substancias físicas vivas sensibles, pero no racionales (el nivel del bruto), y 4) substancias físicas vivas sensibles y racionales. Cada cosa o substancia de un nivel superior, tiene propiedades de una clase que pueden encontrarse en las cosas de un nivel inferior. Así, los vegetales *caen,* los animales *se nutren,* y los hombres *tienen la facultad de la sensación.*

El aristotélico insiste también en que las *propiedades de nivel inferior* de las *substancias de nivel superior* no son idénticas a las *propiedades de nivel inferior* de las *substancias de nivel inferior.* Esto es razonable, puesto que, por ejemplo, lo que los fenómenos físicos producirán en una substancia de orden superior —v. g., un animal—, depende en parte de la clase de fenómenos de orden superior —v. g., las sensaciones y los apetitos— que se des-

---

fiere que, a no ser que la estructura cosa-naturaleza sea esencial para la ciencia, el científico la descartaría en favor de la estructura fenómeno-ley, de modo que la motivación para tal análisis faltaría en el preciso instante en que llega a ser posible. La historia de la filosofía corrobora las dos inferencias. Por otra parte, el historiador podría esperar que, si llegara a ser necesario o conveniente formular ciertas áreas del conocimiento en el lenguaje de cosas y disposiciones, los filósofos de la ciencia procederían en seguida a reexaminar esta estructura.

[1] Si la elaboración de conceptos dentro de la estructura cosa-naturaleza es algo más que un recurso conveniente del sentido común; si es, en último análisis, autoconsistente, y, en verdad, si es posible esta elaboración como no sea recurriendo a leyes más toscas, son cuestiones en las que no nos adentraremos. Para un examen de estas y otras cuestiones, que constituyen el problema filosófico de la "substancia", remitimos al lector al ensayo del profesor Everett J. Nelson en esta misma obra.

arrollan en esa substancia.[1] Las propiedades de orden inferior de las substancias de orden superior, se hallan así tan ligadas a las propiedades de orden superior de estas substancias como las propiedades de orden superior.

En resumen, "el ensamblaje" de las propiedades de una substancia implica: 1) la dependencia de las propiedades del nivel superior con respecto a las del nivel inferior, 2) la conexión entre sus propiedades de nivel inferior y las del nivel superior fundadas en ellas, y 3) la necesaria coexistencia de tales propiedades según se encuentran en el mismo nivel. Estos tres modos de conexión hacen de la naturaleza de una cosa una unidad genuina. El concepto de unidad de la naturaleza de una substancia desempeña un papel clave en una de las argumentaciones que examinaremos más adelante. Ni qué decir tiene que a todos estos modos de conexión sólo puede dárseles un análisis correcto en términos de leyes de la naturaleza.

Ahora estamos en condiciones de caracterizar la concepción aristotélica de *forma*. En primer lugar, consignemos que es harto sencillo pasar por alto el hecho de que una palabra de disposición *se define* propiamente en términos de una correlación específica de estados y circunstancias. El que filosofa sobre la base de la visión que da del mundo el sentido común no tiene nada que le proteja contra el peligro de creer que el mundo simboliza una entidad que "engendra" o "produce" los Estados $E_1 \ldots E_n$ en las circunstancias $C_1 \ldots C_n$, ni contra el riesgo de encontrar aquí una fértil riqueza ontológica, una necesidad que no es una mera consecuencia de una definición.[2] Es igualmente fácil incurrir en el error similar de considerar la unidad de las propiedades ensambladas que constituyen la naturaleza de una cosa o substancia como una entidad diferenciable, de la que "se derivan" las diversas propiedades de la misma manera "fructífera".[3] Tal entidad sería una *forma* aristotélica, o —como habían de expresarlo los escolásticos— una *forma substancial*, si los aristotélicos hubieran empezado con una noción razonablemente delimitada de lo que es una propiedad disposicional y sólo hubieran incurrido en los dos errores que acabamos de indi-

[1] Adler, *op, cit.*, págs. 111, 190.

[2] Leibnitz había de percatarse de que la necesidad con la que se producen los estados de las cosas, dadas sus naturalezas y circunstancias, es analítica o tautológica, pero, debido a una confusión acerca de las relaciones, había de pensar que en la definición de la naturaleza de una substancia no podía quedar implicada una referencia a las circunstancias. Más exactamente, esta confusión le llevó a concebir las circunstancias a las que una substancia responde, asumiendo un estado dado, como *otros estados de la misma cosa.* Para que esto resultara plausible, tuvo que situar el ambiente de cada cosa dentro de ella. El resultado fué su famosa doctrina de que cada mónada o substancia refleja el universo entero.

[3] "La esencia y la potencia son distintas, pero las potencias se derivan de la esencia." Adler: *Problems for Thomists: The Problem of Species,* pág. 182.

car. En realidad, como hemos dicho, no tenían esta noción claramente delimitada. Las consecuencias que ello tuvo para la interpretación aristotélica de la naturaleza y de la ciencia fueron enormes.

Volviendo ahora al concepto aristotélico de materia, hemos de ser sumamente breves, por cuanto este concepto desempeña un papel insignificante en nuestra argumentación y lo que debemos decir será mejor decirlo cuando sea necesario.

Hoy nos inclinamos a entender por "materia" una serie de *cosas* que en ningún sentido están formadas por otras *cosas,* y todas cuyas propiedades son de una especie que llamaríamos "físicas", o que, por lo menos, nos negaríamos a llamar "mentales" o "vitales". En esta estructura "lenguaje-cosa", el materialismo es la doctrina de todas las cosas, o son cosas del "piso bajo" de la clase indicada, o están "formadas" por ellas. El materialismo asume dos formas: 1) el *materialismo reductivo,* según el cual todas las propiedades de las cosas "compuestas" son "reducibles" a propiedades de la materia, lo que equivale a decir que, salvo por razones de brevedad, el científico omnisciente no necesita recurrir a símbolos no lógicos y no matemáticos para describir los organismos humanos, como no los necesita para describir la *conducta* de la materia en un universo sin espíritu. Digo "conducta" porque, si se incluyen las propiedades disposicionales, el criterio no distinguirá el materialismo reductivo del no reductivo, pues si el materialismo *reductivo* fuera falso, no podríamos describir las propiedades disposicionales de la materia en un universo privado de espíritu sin referirnos a características específicamente mentales. *(Si hubiera* ocurrido tal o cual cosa, *se hubiesen producido* acontecimientos mentales, y en tal caso, el universo no estaría privado de espíritu.) 2) El *materialismo emergente,* que niega la pretensión "reduccionista".

La noción que puede encontrarse en el materialismo emergente de las cosas y propiedades "fundadas" en "cosas y propiedades del nivel inferior" y, últimamente, en "cosas y propiedades del piso bajo", puede encontrarse también en Aristóteles, [1] y cuando éste dice que la materia es *materia para forma,* parte de lo que tiene en mente es que las cosas de orden inferior son materia para cosas de orden superior, las cuales, en cierto sentido, las comprenden sin ser reducibles a ellas. Sólo en cuanto a alegato posterior de que hasta las substancias del piso bajo están formadas por materia y forma es en lo que la concepción aristotélica de la materia resulta radicalmente diferente de la del materialista emergente. Que las substancias del piso bajo implican forma es evidente: el agua —que es una de las substancias de piso bajo de Aristóteles— tiene una naturaleza, tiene propiedades. Pero, ¿cuál será la materia del agua? Evi-

[1] Aristóteles opinaba que, *históricamente,* lo superior no podía proceder de lo inferior, y creía que todas las clases naturales han existido desde la eternidad, porque confundía "proceder de" con "reducible a". Los aristotélicos contemporáneos que ven acertadamente la diferencia, no encuentran ninguna incompatibilidad entre "niveles irreducibles" y "evolución".

dentemente no puede ser una substancia con una naturaleza, pues en ese caso el agua no estaría en el piso bajo. Así, por lo que se refiere a las substancias del piso bajo, la "materia" debe ser "indeterminada", es decir, sin una naturaleza positiva propia.

¿Por qué creía Aristóteles que necesitaba un principio indeterminado? Hay cierto número de consideraciones que se refuerzan mutuamente, y algunas de las cuales saldrán a luz en nuestra argumentación ulterior. Por ahora, nos limitaremos a señalar que Aristóteles, de acuerdo con la tendencia que iba adquiriendo rápido predominio en la filosofía clásica, *se negaba a considerar la historia real del mundo como un hecho último.* El proceso, no sólo debe *depender,* sino también *derivarse* de factores que son intrínsecamente inmunes al cambio o al devenir. (Se reconocerá que esta suposición se halla implícita en muchos de los argumentos metafísicos en favor de la existencia de Dios.) Ahora bien, las cosas o las substancias cambian, pero no tiene sentido (como no sea metafóricamente) decir que cambian las naturalezas o las formas de las cosas. Así, el cambio es imposible, a no ser que las cosas tengan algo más que sus formas. Este algo más es la materia, la *materia prima.* Pero no todas las formas necesitan materia, sino sólo aquellas de las que se derivan estados contrarios, sólo aquellas cuya naturaleza implica una referencia a estados que no pueden coexistir, sólo las formas de las cosas mudables.

Como la materia, que es completamente indeterminada, puede cooperar con la forma para "producir" el cambio, o como puede ejecutar *cualquier* función, es difícil de ver, aunque tendremos que decir algo más sobre este asunto. El propio Aristóteles reconocía lo inadecuado de la forma y la materia para "explicar" el cambio, y se vió obligado a introducir un mutador inmutable. Pero, desde luego, no es más fácil "derivar" el cambio de tres factores inmutables que de dos. Es menester reconocer que la historia real del universo, constituye un hecho último. Puede haber otros aspectos de la realidad de los que *depende* el proceso, en el sentido de que sin ellos éste sería imposible; pero el proceso no puede derivarse de lo que no lo es. Esto, empero, es asunto para ser tratado en otra ocasión.

II

En el período presocrático de la filosofía griega, los filósofos habían buscado uno o más elementos con los que estaban hechas todas las cosas. Así, si hablaban de las "realidades comunes" compartidas por los objetos de nuestra experiencia sensorial, entendían por tal los ingredientes últimos de los que los objetos perceptibles y efímeros eran mezclas. Sócrates y Platón, en cambio, desenredaron gradual e imperfectamente la noción diferente de lo *común* como *universal.*

Cuando el filósofo considera hoy las enunciaciones *"esto* es un triángulo" y *"aquello* es un triángulo", las caracteriza como si se dijera de dos *particulares* que *ejemplifican* el mismo *universal,* a saber, la *triangularidad,* y lo hace así independientemente de su opinión con respecto a la "categoría

ontológica" de los universales. Así, al interpretar estas enunciaciones, caracteriza la triangularidad como una *identidad* que es *común* a los muchos objetos triangulares que van y vienen en el proceso del universo.

Ahora bien, es evidente que no tiene sentido hablar de los universales como de algo que *cambia, adquiere existencia* o *deja de ser.* Estos conceptos se aplican más bien a los objetos que ejemplifican los universales. A este respecto, los universales son como los elementos fundamentales de los presocráticos, por ejemplo, los átomos de Demócrito.[1] Si se hace notar que estos últimos no eran inmunes a todo cambio, puesto que formaban el proceso del universo mezclándose y desmezclándose constantemente, ¿no podemos replicar que los diversos universales se hallan relacionados con diferentes particulares en diferentes momentos y son ejemplificados por ellos? Este punto de semejanza entre los universales y los elementos del universo podría haber sido suficiente por sí solo para llevar a Sócrates y quizás al más joven Platón a sostener que los universales son ingredientes y, a decir verdad, los ingredientes más "reales" del proceso del mundo. Pero había otras consideraciones y acaso más convincentes todavía.

Toda verdad (o falsedad, pues para el caso es igual) implica, cuando menos, un universal. Así, *"esto* es redondo", nos dice que en *esto* tenemos un caso de redondez, que *esto* ejemplifica la redondez. Ahora bien, los pensamientos, o, por lo menos, algunas clases de pensamiento, son caracterizables como verdaderos o falsos. Por lo tanto, el pensamiento *tiene que ver* con universales. Es difícil —aunque no imposible, por fortuna— evitar la conclusión de que esto no es ninguna metáfora. A buen seguro, los universales deben tener un modo de existencia tal, que el espíritu pueda "asirlos" o "aprehenderlos".[2]

[1] A. E. Taylor, en su *Varia Socratica,* ha mostrado que en el tiempo de Sócrates, el término "idea", que originalmente se refería a la forma humana, había llegado a convertirse en un término técnico para designar los ingredientes últimos que se mezclan y desmezclan para formar el proceso del universo. Así, Demócrito se refería a sus átomos como Ideas. Compárese el proceso mediante el cual la palabra alemana *gestalt* ha llegado a ser un término técnico en psicología y, en verdad, en filosofía.

[2] La solución del problema de los universales consiste exactamente en demostrar que las siguientes enunciaciones son todas verdaderas: 1) "Los universales existen", 2) "Los pensamientos significan universales", 3) "Es absurdo hablar de una relación psicológica entre pensamiento y universales". La solución implica, *en primer lugar,* poner de manifiesto las ambigüedades del término "existencia", y, en *segundo lugar,* una distinción entre "significado", como término perteneciente a la estructura del análisis y la crítica lógicos, y "significado", como término descriptivo en la psicología empírica en relación con los hábitos de respuesta y la manipulación de los símbolos lingüísticos. La concepción clásica, según la cual el espíritu capta los universales y los significados, se basa en una confusión del marco lógico de referencia con el marco

Así, los universales se convirtieron para el platonismo incipiente en los ingredientes del proceso del universo más reales que el pensamiento podía captar, alcanzando de este modo el conocimiento de la existencia en la medida en que ésta es susceptible de ser conocida. Por otra parte, el pensamiento en el mejor de los casos, que, para los griegos era la característica pensante de la demostración geométrica, no sólo se ocupa de universales (las diversas *clases* del objeto geométrico), sino que en realidad le es indiferente si estos universales son ejemplificados o no en el "mundo del devenir". Los universales —se concluía— son los objetos apropiados del espíritu, y los particulares, los objetos apropiados de los sentidos. [1]

Pronto se hizo evidente que la relación de los universales con los objetos perceptibles era completamente distinta de la de los átomos u otros ingredientes elementales examinados por los presocráticos. La "mezcla" y la "participación" sólo podían usarse ahora en un sentido totalmente metafórico. Con todo, que el mundo espacio-temporal se deriva en cierto modo de un dominio de universales (quizás en conjunción con un principio igualmente último pero amorfo), y que el conocimiento en el mejor de los casos consiste en una "visión" o "captación" de estos universales, tales son los elementos perdurables en la tradición platónica. En cuanto a cómo había de entenderse exactamente la relación de los universales con los particulares, llegó a ser un grave problema. Afortunadamente, la historia de este problema no nos interesa aquí.

III

Abordemos la teoría aristotélico-tomista del espíritu en términos del lugar que ocupan los sentidos en la empresa cognoscitiva. Ya hemos indicado que, para Platón, el pensamiento en el mejor de

psicológico. Negar que los universales "existen" *cuando se habla dentro de la estructura del análisis lógico* (nominalismo lógico), es tan erróneo como afirmar que los universales "existen" *cuando se habla dentro de la estructura de la descripción psicológica del pensamiento* (realismo ontológico o platonismo).

[1] El reciente análisis lógico ha esclarecido que, de la misma manera que todo pensamiento implica una referencia a por lo menos un universal, así también todo pensamiento —incluso el más "abstracto" implica una referencia por lo menos a un particular. En efecto, lejos de que los pensamientos abstractos no se refieran a *ningún* particular, lo que ocurre es exactamente lo contrario, pues se refieren a *todos* los particulares. Así, "todo A es B", dice de cada elemento del universo que si es A, también es B. No podemos explorar en esta ocasión tal trayectoria del pensamiento. Baste consignar que, si es sensata, acaba con el alegato platónico de que los universales son más apropiadamente que los particulares, los objetos del pensamiento.

los casos se ocupa solamente de las Ideas y de sus relaciones mutuas y, al menos a este respecto, es independiente de los sentidos. No obstante, aun cuando se sostenga que el pensamiento considerado bajo el aspecto más favorable no *se dirige sobre* los objetos de la percepción, hay lugar para sostener una dependencia causal o genética incluso de ese pensamiento con respecto a la experiencia sensorial y a la imaginación. En otras palabras, el progreso de desplazamiento del pensamiento mediante el cual "captamos" tan pronto un universal como otro, puede descansar, en todo o en parte, en la corriente de los sentidos y de la imaginación, gracias a lo cual no se excluye una influencia recíproca.

Una opinión posible sería la de que la experiencia sensorial (inclusive la imaginación) determina completamente el tema del pensamiento, en el sentido de que "selecciona" los universales que han de ser "captados" por el pensamiento. Esta manera de abordar el problema, es completamente ajena al platonismo. Sólo si estamos convencidos por razones *a priori* de que el pensamiento *debe* correr parejas con los objetos experimentados o imaginados, encontramos el ánimo necesario para poblar la imaginación de contrapartidas *no lingüísticas* del pensamiento. (Para el pensador de mentalidad empírica, por supuesto, los únicos elementos sensoriales que siguen tan de cerca la trayectoria del pensamiento que podrían considerarse con alguna plausibilidad como sus determinantes, son las actividades simbólicas o lingüísticas de la imaginación, que el platonista, si es que repara en ellas, las toma como una consecuencia o "expresión" del pensamiento. Estas actividades simbólicas son las que el antiplatonista contemporáneo *identifica* con el pensamiento. Son funciones orgánicas de mucha mayor "profundidad" que la simple manifestación de la imaginería verbal.) El hecho de que la filosofía clásica desdeñara o aminorara el papel de las actividades simbólicas en su interpretación del pensamiento, es de vital importancia para la argumentación que sigue. No nos referiremos a estas actividades a no ser que las mencionemos explícitamente. Así, salvo indicación en contrario, quedarán excluídas del alcance de los términos "sentido" e "imaginación".

Ahora bien, aun cuando Aristóteles, en común con Platón, rechaza la posición de que los datos de los sentidos y la imaginación son la única causa del curso del pensamiento, insiste no obstante, y al hacerlo se aparta de Platón, en que el sentido o la imaginación es una condición necesaria de todo pensamiento, por cuanto *ningún universal* [1] *puede ser aprehendido a menos que un ejem-*

[1] Se dice a menudo que la diferencia esencial entre el platonista y el aristotélico consiste en que, si bien ambos sostienen la realidad ontológica de los universales, el aristotélico afirma que éstos sólo existen *en* los particulares, mientras que el platonista les da una existencia *aparte*. Siempre debe procederse con cautela cuando se trata de atribuir desatinos a los filósofos inteligentes, y decir que los universales están literalmente en (o separados de) los particulares, es un desatino. Esta interpretación de la diferencia entre el platonista y el aristotélico descansa en dos errores. 1) Pasa por alto el hecho

plo de ese universal sea dado a los sentidos o a la imaginación.[1] Nos ocuparemos de extraer las consecuencias de esta oposición, pues descubriremos que los rasgos característicos de la teoría aristotélica del conocimiento, incluso la desconcertante distinción entre el "intelecto agente" y el "intelecto posible" pueden atribuirse a la adopción de esta alternativa por Aristóteles.

Para comprender el desarrollo de la teoría aristotélica del conocimiento, es menester apreciar hasta qué punto las matemáticas y, en particular, la geometría dominaban el escenario intelectual en la antigüedad. La geometría —no hay que olvidarlo— era con-

de que la "separación" de las Ideas platónicas es, en gran medida, su autosuficiencia olímpica, ya que Platón enseñaba —excepto en el *Parménides*— que las Ideas existirían aun cuando no existiera el "mundo del devenir". 2) Descansa en la suposición de que el aristotélico considera sus *formas* clara e inequívocamente como universales "objetivos", ya que se da por sentado que para esta filosofía sólo existen las formas de las cosas mudables como ingredientes de las mismas. La verdad es que el aristotélico tiene una fuerte predisposición contra la realidad ontológica de los universales y tiende a considerarlos como contenidos *abstraídos* del sentido y la imaginación, contenidos que sólo se convierten en *universales en y para el pensamiento.* La materia aristotélica apenas puede ser un principio de particularidad que complemente los universales (como lo es para el platonista); de lo contrario, las "formas puras" serían universales, lo que evidentemente no se pretende que sean. La materia hace posible el cambio y, en tal virtud, es un principio de *diferencia* para los objetos que tienen idéntica naturaleza, pues los objetos de *naturaleza* idéntica sólo pueden diferir *en sus historias.* La materia es el *principium individuationis* más bien que el *principium particularitatis.* Debe admitirse, sin embargo, que el aristotélico tiene sus momentos platonizantes, especialmente cuando se muestra perplejo en cuanto a la objetividad del conocimiento. Adviértase que he venido hablando de la tradición aristotélica más bien que del propio Aristóteles. Un examen del grado hasta el cual este último pone de manifiesto la ambivalencia característica de la tradición aristotélica con respecto a la posición de los universales, nos llevaría mucho más lejos del alcance de este trabajo. Por fortuna, la argumentación que sigue, no depende de ninguna de las dos interpretaciones de la teoría aristotélica de los universales. Si se quiere estudiar una penetrante explicación de las dificultades de Aristóteles con los universales, véase la obra de H. F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* vol. I (1944), págs. 324-276. Para la forma tomista de tratar el problema, véase Maritain: *Introduction to Philosophy,* págs. 160 y siguientes; Mortimer Adler: "Solución del Problema de las Especies", Thomist, abril, 1941, págs. 303 y siguientes. Véase también Maritain: *La Philosophie de la nature,* pág. 9.

[1] *De Anima,* libro III, capítulos 7 y 8. Véase W. D. Ross: *Aristotle,* segunda edición, pág. 148; Mortimer Adler: *What Man Has Made of Man,* págs. 162, 175; Maritain: *Introduction to Philosophy,* págs. 170 y siguientes; R. E. Brennan: *Thomistic Psichology* (1942), págs. 179 y siguientes, 202. Cf. el estudio de Brennan sobre el pensamiento sin imágenes en la pág. 204, donde, en su afán por reconciliar a Tomás de Aquino con el hecho empírico, contradice, no sólo toda la tradición aristotélica, sino lo que él mismo acaba de decir.

cebida como una ciencia que empieza por verdades elementales infaliblemente captadas acerca de objetos geométricos elementales y procede a derivar verdades complicadas concernientes a objetos geométricos complicados. Concebida así, la geometría era un conjunto de conexiones necesarias aprehendidas entre los *géneros* geométricos (punto, coma, línea, triángulo, etc.) que formaban un apretado sistema sobre una base de principios primeros autoevidentes. En ausencia de la ciencia empírica sistemática —v. g., la física tal como hoy la conocemos—, los griegos tendieron a trazar la frontera entre las verdades generales que eran *conocimiento* o *ciencia* y las verdades generales que eran *conjeturas aprendidas* (*mera* opinión), de tal modo que la ciencia sólo comprendía las matemáticas y aquellos otros estudios que participaban de las citadas características de las matemáticas. Hoy día, en cambio, si bien no consideramos la ciencia empírica como idéntica, ni por su método ni por sus resultados, a la matemática pura, incluímos en ella la frontera que separa el conocimiento fidedigno o ciencia de las creencias vulgares del sentido común.

Uno de los rasgos característicos de la geometría clásica era el hecho de que sus objetos eran susceptibles de que se les diera, siquiera fuese "imperfectamente", una corporeidad sensorial. Nuestro campo visual, en particular, nos presenta puntos geométricos, líneas, planos y sólidos como las fronteras de diferencias cualitativas, siendo una línea, por ejemplo, el límite entre dos manchas de color adyacentes. Además, los matemáticos hicieron uso de este hecho para desarrollar sus pruebas, y si bien se reconocía que las pruebas no eran *acerca de* las líneas particulares del diagrama, se creía que el examen de la construcción era esencial para captar la demostración. Nada importa para el caso que esto no sea cierto en cuanto a las demostraciones euclidianas debidamente formuladas (tales como las que ahora existen), puesto que los teoremas se hallan contenidos lógicamente en las premisas. El hecho históricamente significativo es que había una suficiente incomprensión de la naturaleza de los argumentos geométricos para que se creyera que el examen de los diagramas es un ingrediente esencial de la prueba.

Volviendo ahora a Platón, le encontramos insistiendo en la necesidad de los diagramas para el razonamiento geométrico.[1] Podemos, pues, estar preparados para verle insistir en que en todo pensamiento científico debe haber un "material ilustrativo" que desempeñe el papel de los diagramas en la geometría. Sin embargo, en el mismo pasaje en que insiste en que los diagramas son necesarios para que el *geómetra* piense en las especies geométricas, indica que el filósofo o el *dialéctico* no necesita diagramas para *pensar* en las especies geométricas u otras. No encontramos en Platón una doctrina encaminada a demostrar que, para captar una idea, hemos de estar

[1] *Republic*, VI, págs. 510-511.

familiarizados en ese momento con una ejemplificación experimentada de esa idea.[1] En cambio, sea porque los universales existen sólo "en" los particulares —que es, por lo tanto, "donde" pueden ser aprehendidos— o porque los universales son naturalezas de particulares experimentados que toman el carácter de universalidad *para el pensamiento* (de suerte que, en ausencia de un particular experimentado —o imaginado— no puede haber ningún universal para el pensamiento), el aristotélico insiste en que un universal sólo puede ser captado por una mente familiarizada en ese momento con una ejemplificación sentida o imaginada de ese universal. Esta noción, junto con un optimismo no platónico concerniente a la posibilidad de una *ciencia* del "mundo del devenir" (en el sentido clásico de "ciencia" que indicamos antes) condujo a la concepción característicamente aristotélica de las ciencias de la naturaleza y del hombre.

Esta concepción, absorbida por Tomás de Aquino y sólo puesta en duda gradualmente por los tomistas posteriores bajo el impacto de la ciencia moderna, puede llamarse la "teoría abstractiva del conocimiento científico". Según ella, se alcanza un conocimiento verdaderamente científico de las diversas clases de objetos en el mundo de la naturaleza abstrayendo las formas de estos objetos de casos experimentales, de la misma manera que —según se supone— se alcanza un conocimiento verdaderamente científico de las formas geométricas, abstrayendo las naturalezas geométricas de los casos experimentados. El método científico es aquel que conduce a la captación de una multiplicidad ordenada de verdades acerca de una clase de objetos, acarreando la captación de la forma substancial de un objeto de esta especie, forma substancial que es, como vimos antes, la fuente ontológica de estas verdades. El papel fundamental desempeñado por los sentidos en este proceso, es el de proporcionar los casos experimentados de los que se abstrae la forma.

Aristóteles combinó esta teoría "abstractiva" del pensamiento con una teoría causal de la percepción de los sentidos. Por tal en-

[1] Podría pensarse, a primera vista, que la doctrina de la reminiscencia (*Fedón,* págs. 72-77; *Menón,* págs. 80-86), es o entraña esa posición. Lo que Platón sostiene, sin embargo, es que el objeto del pensamiento no puede ser el objeto de los sentidos ni derivarse de él. También afirma que los objetos del pensamiento no pueden ser captados directamente por un alma corporeizada (suposición que el propio Platón abandonó más tarde, y con ella la doctrina de la reminiscencia, que se viene a tierra sin aquélla). Cuando el objeto de los sentidos *parece* ser el objeto del pensamiento, ello se debe a que pone en nuestra mente el objeto del pensamiento (del que debemos tener una imagen o impresión innata, no sensorial). Platón arguye que lo que nos recuerda una idea, no necesita ser idéntico a la Idea. Si bien formula esta opinión en el *Fedón* para conciliar la reminiscencia con la gran diferencia que existe entre los objetos de los sentidos y las Ideas, es evidente que Platón no pretende circunscribir el estímulo del recuerdo a la experiencia de los sentidos. La pregunta puede hacernos pensar también en las Ideas.

tiendo que, para él, la contribución de los sentidos a la experiencia consiste en el fruto de la acción de los objetos externos sobre los órganos de los sentidos. De esta acción se decía, en la terminología escolástica, que "imprimía" la "especie sensible" o la "forma sensible" del objeto (v.g., un león) sobre los órganos de los sentidos, [1] entendiéndose, al parecer, por "forma sensible" los estados (o potencias) del objeto a los que se deben los estados resultantes de los órganos sensoriales afectados por el objeto. La analogía usada por los aristotélicos es la del sello de una sortija que imprime su forma sobre la cera. La forma sensible de un objeto, según es "impresa" sobre el perceptor, es la que el aristotélico concibe como base de una ciencia abstractiva del objeto, al igual que los límites del campo visual son la base de una geometría abstractiva de las formas de los objetos físicos. [2]

Planteemos ahora esta cuestión: "¿Cómo debe relacionarse la forma sensible impresa de un león con la forma substancial del león si ha de servir de base a una ciencia abstractiva de los leones?" Indudablemente, como la ciencia abstractiva de los leones es la captación de lo que fluye de la riqueza ontológica de la forma substancial, y como la forma substancial es abstraída de las percepciones de los sentidos, esta forma (llamada en el contexto del conocimiento la "forma inteligible") debe hallarse *presente* en la forma sensible impresa.[3] Aquí surge una dificultad decisiva. ¿No debemos

[1] Ross: *Aristotle,* segunda edición, págs. 136-142; Brennan: *Thomistic Psychology,* págs. 11-16, 117-123; Maritain: *The Degrees of Knowledge* (1938), pág. 143.

[2] Nótese que la ciencia de las propiedades geométricas de las manchas de color, no será la misma que la ciencia de las propiedades geométricas de los objetos físicos, a no ser que los términos "triangular", "recta", "forma", etc., tengan el mismo sentido en el contexto de los objetos físicos que en el de las manchas de color. Ahora bien, lo importante en cuanto a las formas de las manchas de color consiste en que son dadas directamente a la conciencia, de suerte que, si hay una actividad mental de abstracción *tal como la concebida por los aristotélicos,* tendrá sentido hablar de la captación de universales geométricos mediante la abstracción de casos con los que la mente está directamente familiarizada. Además, si los universales geométricos ejemplificados por los objetos físicos, pueden identificarse razonablemente con los universales geométricos ejemplificados por los límites de los colores, la ciencia en cuestión sería la ciencia de las formas de los objetos físicos así como la de las formas de las manchas de color. Si suponemos, dentro del estilo aristotélico, que los colores que vemos están en el organismo del observador, *la ciencia de las formas físicas descansaría en la ejemplificación en el organismo del observador de los universales geométricos.* Compárese el caso de la ciencia de los leones que se analiza en el párrafo siguiente.

[3] Véase, por ejemplo, Brennan: *Thomistic Psychology,* págs. 178-184, 189-193.

decir en cuanto a los sentidos en los que se ha impreso un carácter que *incluye* la forma substancial *león* que *ejemplifican esta forma y, por ende, devienen o contienen un león?* (Tal cosa equivaldría a decir que el que ve un león tiene literalmente un león en su ojo.)

Parecería que sólo hay dos maneras de salir de esta dificultad si ha de conservarse la noción de una ciencia abstractiva de los leones. 1) Podría abandonarse la teoría causal de la percepción en favor de un realismo directo. Los leones son directamente aprehendidos y la forma inteligible es abstraída *del león,* y no del producto de la acción del león sobre el ojo. Lo que pudiera decirse en favor o en contra de tal teoría no ha de encontrarse ni en la filosofía antigua ni en la medieval, mientras que el realismo directo moderno no tiene ninguna conexión con la teoría abstractiva de la ciencia. 2) Podría sostenerse que la forma inteligible se encuentra en el órgano sensorial, pero no a modo de ejemplificación *real.* El león tendría *existencia para los sentidos* —a diferencia de la *existencia real*— en la forma sensible impresa. Pueden hacerse dos comentarios sobre esta sugerencia que se encuentra, por ejemplo, en la obra de Brennan, *Thomistic Psychology,* pág. 117 (véase también págs. 113 y siguientes, 135-137; Maritain: *The Degrees of Knowledge,* pág. 140). a) Hablar de la "existencia para los sentidos" de un león cuando se produce una sensación leonada, puede ser, en el mejor de los casos, una manera desorientadora de señalar que el proceso de la percepción de los sentidos implica interpretación o pensamiento, además de simple sensación. Así, la "existencia para los sentidos", cuando se contrapone a la "existencia real", es solamente un caso especial de "existencia para el pensamiento". De ser así, la "presencia" de la forma inteligible en una percepción, difícilmente puede ser aquella de la que se deriva el pensamiento de la forma inteligible, *puesto que es ese pensamiento* mismo (aunque en un nivel irreflexivo). b) Aun cuando se insistiera en que la "existencia para los sentidos" ha de distinguirse *a la vez* de la "existencia real" y de la "existencia para el pensamiento", el resultado sería simplemente que la teoría abstractiva del pensamiento explicaría nuestra capacidad para *pensar* en algo (dada la *existencia para el pensamiento)* en términos de una capacidad de la misma clase general que se considera como última (nuestra capacidad para dar a las cosas una *existencia para los sentidos).* Es evidente que la teoría abstractiva del pensamiento sólo tiene sentido como teoría encaminada a demostrar que el pensamiento —pongamos por caso— de la triangularidad es abstraído de un *caso real* de triangularidad.

Claro está que la concepción de las ciencias naturales como abstracción de las formas inteligibles de las formas sensibles impresas tiene un interés simplemente histórico. Antes de que pasemos a ver lo que la ha substituído en el pensamiento tomístico reciente, consideremos un momento que es lo que hizo plausible esta concepción. 1º Existía el hecho de que la visión de los objetos naturales, según el sentido común, que, al ser una cristalización en el lenguaje y en la acción de la experiencia humana fundada, parece ser dada a nosotros corporalmente por nuestros sentidos, era esencialmente todo lo que constituía la ciencia de la época. 2º Se advertía el ol-

vido completo de la linguística y, en general, de las actividades y hábitos simbólicos en la interpretación de los hechos del pensamiento. 3º Una actitud antiplatonista hacia los universales, combinada con el reconocimiento de que el pensamiento "se ocupa de universales", condujo a la teoría abstractiva del pensamiento. 4º Los aristotélicos, al carecer del concepto de una ley de la naturaleza, no tenían una clara comprensión teórica de una *propiedad disposicional.* No la distinguían de la noción más débil de capacidad, ni tampoco tenían una idea clara de una propiedad disposicional. Por consiguiente, cayeron nuevamente en el modo de pensar pictorial *(aunque en muchos contextos sus enunciaciones sobre las propiedades son completamente razonables)*, considerando lo "potencial" como lo que está *implícito* en una cosa, y lo implícito como lo que está *presente* en la cosa, pero "oscurecido por" o "inmerso en" la materia. 5º En lugar de pensar que el desarrollo de una cosa viva (v.g., una bellota) implica la aparición, siguiendo un orden irreversible, de nuevas propiedades disposicionales, y que la naturaleza de una cosa implica la propiedad disposicional de orden superior de tener propiedades disposicionales especificadas de orden inferior en circunstancias especificadas, [1] las confusiones mencionadas en el punto 4º les llevaron a concebir la naturaleza de una cosa como un *estado* ideal del objeto presente en ella pero oscurecido por la materia, y a concebir el desarrollo (que era el modelo último para su concepción de todo cambio) como el incremento progresivo en la "claridad" con que se manifiesta el ideal. En el contexto de la noción de desarrollo es donde mejor podemos comprender la identificación aristotélica de la materia con la potencialidad. En general, debemos decir que la plausibilidad de la teoría abstractiva de la ciencia descansaba en el grado hasta el cual la falta de claridad en el análisis de la naturaleza de una cosa era compensada por un uso generoso de la materia a modo de ausencia objetiva de claridad en las cosas, como una especie de lodazal ontológico. Tan pronto como apareció en el escenario intelectual el concepto de ley de la naturaleza, como correlación funcional de fenómenos, quedó sentenciada la teoría abstractiva de la ciencia.

[1] "Debemos... observar que las disposiciones se hallan comprendidas dentro de una jerarquía. Una partícula de hierro colocada en el interior de una hélice por la que circula una corriente eléctrica, adquiere el poder de atraer los objetos de hierro... Si llamamos a esta propiedad magnética una "disposición de primer orden", el poder de adquirir esta propiedad al ser colocado en una hélice... puede llamarse una "disposición de segundo orden"." (Broad: *Examination of McTaggart's Philosophy*, vol. I, pág. 266.)

Entre los escolásticos contemporáneos, aquellos que han hecho un sincero esfuerzo por interpretar los métodos y los resultados de la ciencia moderna, como Jacques Maritain y Mortimer Adler, si bien insisten en que tiene sentido hablar de la captación de las formas inteligibles de las substancias, admiten que los seres humanos no pueden llegar a las formas inteligibles de las substancias naturales *abstrayéndolas de las percepciones de los sentidos.*[1] Admiten que la ciencia empírica emplea más bien el método de *guardar las apariencias.* Pero en su interpretación de este método, caen en el extremo opuesto y cometen el mismo error que los fenomenalistas y los positivistas.

Este error consiste en aferrarse a la tesis fundamental de la teoría abstractiva del pensamiento, así como a la idea de que los datos de los sentidos son la base abstractiva del pensamiento científico, a la vez que se reconoce que estos datos no "contienen" formas substanciales que puedan ser extraídas por el pensamiento. Así, estos neotomistas consideran los conceptos y las proposiciones científicos como construcciones cuyo contenido consiste en universales abstraídos de los datos inmediatos de los sentidos, mientras que lo demás es cuestión de *estructura lógica y matemática.* Se descubre y recalca la importancia del "pensar meramente simbólico" del lenguaje, considerado como instrumento calculacional, aunque se insiste en que también hay un "pensar real" en el que la mente aprehende universales y significados.[2] Estos nuevos escolásticos coinciden, pues, con los positivistas en que, desde el punto de vista del filósofo, la actividad científica consiste en la manipulación lógica y matemática de expresiones que representan observaciones reales o posibles ("el fogonazo rojo visto...", "la línea en forma de flecha coincide con el punto..."), manipulación que, cuando tiene éxito, nos permite predecir (o postdecir) el curso de la experiencia de los sentidos. Aquellos términos científicos que no son ni puramente lógicos ni puramente matemáticos y no expresan cualidades observables —en pocas palabras, aquellos términos que el filósofo realista de la ciencia considera que se refieren a propiedades de los sistemas físicos— son interpretados como *instrumentos meramente calculacionales,* ya que se sostienen, de acuerdo con la teoría abstractiva del pensamiento, que sólo aquellos términos no lógicos y no matemáticos que designan cualidades de los sentidos, designan universales, *dado que sólo estos universales pueden ser abstraídos de las experiencias que constituyen la materia prima de la ciencia empírica.*

[1] Maritain: *La Philosophie de la nature,* págs. 42, 89-93; Maritain: *The Degrees of Knowledge,* pág. 249; Brennan, *op. cit.,* pág. 170; Adler: *Solution of the Problem of Species,* págs. 399, 347. Al parecer, Adler no ha llegado a sacar las consecuencias de sus observaciones aludidas en la última referencia. Contienen suficiente dinamita para imponer una revisión completa de su ontología *o* epistemología. ¿Es la *forma substancial* una categoría en el sentido kantiano?

[2] Adler: *What Man Has Made of Man,* pág. 207; Maritain: *The Degrees of Knowledge,* págs. 77, 168, 216, y *La Philosophie de la nature,* págs. 100, 143.

Como, después de todo, estos neotomistas son realistas y no positivistas o fenomenalistas, se ven llevados a distinguir entre una ciencia angélica que capta las formas inteligibles de las cosas y la ciencia humana que elabora, mediante métodos inductivos, construcciones complejas de *valor práctico y predictivo.*[1] La ciencia humana sistematiza así las apariencias bajo las cuales hay una extraña accesible sólo a los ángeles. Las leyes científicas no son verdades acerca del mundo físico, sino simplemente instrumentos calculacionales para predecir la experiencia de los sentidos. Cuando el neotomista no pasa por alto el hecho de que las propiedades y, en verdad, las formas substanciales pueden definirse en el lenguaje de la ciencia empírica, se ve obligado a sostener que tales propiedades y formas substanciales son ontológicamente espúrias, sustitutivos (con un "fundamento" en las cosas) del artículo "real".[2] Como los artículos "reales" en los que piensan son sólo las nociones del sentido común de las naturalezas de las cosas, los neotomistas oponen las cristalizaciones de la experiencia precientífica (que no tiene ninguna fuente privilegiada de información y en la que el tiempo ocupa el lugar del método) a los frutos de la explotación sistemática del mismo material que constituye la ciencia empírica. ¿O acaso la experiencia precientífica tiene una fuente privilegiada de información? Pues estos filósofos, sintiéndose inquietos por el largo trecho en que han recorrido el camino que conduce al escepticismo fenomenalista, se apresuran a insistir en que, puesto que "el hombre es, entre todas las cosas naturales, aquella con la que está más íntimamente familiarizado, la única cuya naturaleza específica es capaz de comprender plenamente", en la ciencia del hombre tenemos "el *único* cuerpo de conocimiento filosófico relevante para una especie de cosa física".[3] Sólo aquí el pensamiento abstractivo de alcance ontológico —en contraposición con el alcance meramente fenomenalista— puede complementar las construcciones de la ciencia empírica. La naturaleza del hombre implica niveles

[1] Maritain: *La Philosophie de la nature,* págs. 75-80, y *The Degrees of Knowledge,* págs. 168, 216-217.

[2] Maritain: *La Philosophie de la nature,* págs. 75, 110, 140-143, y *The Degrees of Knowledge,* págs. 168, 216-217.

[3] Mortimer Adler: *What Man Has Made of Man,* pág. 187. Sobre el valor de la experiencia precientífica para la filosofía, véase la distinción de Adler entre experiencia general y experiencia especial, *op cit.,* págs. 11, 57, 129, 131; véase también Maritain: *La Philosophie de la nature,* págs. 89-93. Sobre la capacidad de la filosofía de la naturaleza para penetrar "detrás" de los fenómenos, véase también Adler, *op, cit.,* págs. 28, 160.

del ser físicos, vegetativos y animales. Así, si bien el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo no puede reemplazar a la ciencia empírica, abstrae de su propio ser un conocimiento de estos dominios, que, aunque limitado, no pertenece al género de los substitutivos, y trasciende así las limitaciones de sus sentidos. Así prosigue la argumentación, que, desde luego, no pasa de ser confusionismo. Su plausibilidad descansa en el conocimiento precientífico que el hombre tiene de sí mismo, de igual manera que el conocimiento precientífico del mundo físico (cuya presencia en la experiencia sensorial convierte éste en algo más que ver colores u oír sonidos) hizo plausible la teoría abstractiva de la ciencia física. En cada caso, el fruto del largo proceso de la enseñanza precientífica es transfigurado en un proceso espúrio de abstracción intuitiva. La confusión es realzada por el hecho de que tal enseñanza, como en el caso de la "abstracción intuitiva" no tiene nada que ver con el propósito sistemático y deliberado de guardar las apariencias.

IV

Dejemos ahora el tema de las tentativas de los neotomistas por remendar la teoría aristotélica del conocimiento y retornemos al examen de la teoría original, atendiendo esta vez a su repercusión sobre el problema cuerpo-espíritu. Circunscribiremos nuestra atención a la distinción —vital para la tradición aristotélica— entre la razón "activa" y la "pasiva".

Antes de empezar, recordemos que ni Aristóteles ni los escolásticos concebían el alma y el cuerpo como dos substancias mudables y en interacción, según los concibieron Platón y Descartes. Los aristotélicos definen el alma humana como la forma substancial del individuo humano, que está constituída por materia y forma, al igual que cualquier substancia terrestre. Con modificaciones que se introducirán en el lugar adecuado, el individuo humano es el que actúa, el que hace cosas, y no el alma, del mismo modo que es el agua la que se congela, y no la naturaleza del agua.

Recordemos también que aun cuando fuera necesario (que no lo es) reconocer la existencia de actos únicos de "intelección" que no son explicables en términos de leyes psicológicas relativas a la actividad lingüística, esto no nos obligaría por sí solo a adoptar un dualismo de espíritu y organismo como *cosas* separadas o separables. El reconocimiento nos llevaría a ampliar nuestra lista de características últimas del mundo y nuestra lista de leyes irreducibles, y, por tanto, a ampliar nuestra lista de propiedades disposicionales irreducibles. Pero de la misma manera que no nos vemos llevados a postular una nueva *cosa* cada vez que descubrimos una nueva propiedad de lo que hemos venido tomando por cosa, así también el simple reconocimiento de una serie irreducible de actos y disposiciones relativas al pensamiento, no reclamaría

un dualismo-cosa de espíritu y cuerpo.[1] Sólo si pudiéramos demostrar o bien que los actos del pensamiento se producen separadamente de los actos y las disposiciones características de los organismos ideológicos, o bien que son completamente independientes de los restantes actos y disposiciones del organismo, estaría justificado que sostuviéramos, o bien que pertenecen a una cosa separada o bien, por lo menos, que no serán "afectados" por la muerte del organismo. La primera alternativa es la de encontrar pruebas empíricas de la existencia de los espíritus racionales descorporeizados. Tal tarea, por supuesto, puede dejarse en las competentes manos de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas. Lo que encontramos en Aristóteles es una forma modificada de la segunda alternativa.

Consideremos ahora ciertas consecuencias de la teoría abstractiva tomando como ejemplo la demostración de un teorema geométrico con ayuda de una construcción compleja. Concebiremos el proceso de la prueba como la captación sucesiva de relaciones cada vez más intrincadas entre los universales geométricos implicados en la prueba, proceso que culmina en la captación de la proposición a demostrar como algo requerido por las relaciones aprehendidas en las etapas anteriores de la prueba.

Recordamos que, según la teoría abstractiva, no se puede captar un universal geométrico a no ser que esté presente en los sentidos o la imaginación un ejemplo de ese universal. Asimismo, no podemos pensar en *un triángulo*, a no ser que captemos el universal triangularidad. Ahora bien, supongamos que en cierta etapa de la argumentación se requiere, a modo de construcción, la inscripción de un círculo. De la teoría abstractiva se deduce directamente que *no podemos pensar en construir un círculo en los sentidos o en la imaginación, a no ser que tengamos ya conocimiento de un círculo sentido o imaginado.* Así, si preguntamos por qué proceso *racional* se ve llevado el geómetra a hacer una nueva construcción, la respuesta será seguramente: "Por ninguno". La construcción no puede ser causada, ni siquiera en parte, por el pensamiento de la construcción, *pues el pensamiento de la construcción presupone la construcción.*

Podemos generalizar esta consecuencia de la forma estricta de la teoría abstractiva. Es una consecuencia necesaria de la teoría que el pensamiento, al abstraer de los datos de los sentidos y la imaginación los universales que definen su asunto, debe aceptar con

[1] El problema tradicional de cuerpo y espíritu es enturbiado innecesariamente por el empleo irreflexivo del término "interacción". Propiamente, este término pertenece al lenguaje de las cosas y denota una relación entre cosas o substancias. Sin embargo, los filósofos lo usan a veces de modo que sólo significa un entramado causal de dos series de acontecimientos de índole fundamentalmente distinta. Este último uso presupone analíticamente un dualismo "cualitativo", y si los fenómenos mentales son "irreducibles", existe interacción en este sentido. Por regla general, en esta etapa el sentido ordinario de interacción prevalece, y, en rápida metamorfosis, nuestro filósofo tiene un dualismo de *cosas* mentales y físicas en interacción. Independientemente de que el lenguaje de las cosas sea o no algo más que una evasiva del sentido común,

natural devoción lo que los sentidos y la imaginación le ofrecen a modo de material para la abstracción. *El llegar a tener un género de experiencia (de los sentidos o de la imaginación) no puede tener como causa (en todo o en parte) el pensamiento del género de experiencia que llega a tenerse.*

Debemos apresurarnos a suavizar la precedente conclusión, pues Aristóteles, al tener un atisbo de la doctrina socrática de la reminiscencia, elaboró una teoría sumamente ingeniosa para evitar esta consecuencia de la teoría abstractiva. Antes de dar la solución de Aristóteles a este problema, reformulemos la dificultad de la manera más exacta y completa posible.

Con arreglo a la teoría abstractiva del pensamiento, el pensamiento de X no puede ser un factor causal en el hecho de que lleguemos a experimentar un caso de X, puesto que para pensar en X debemos estar experimentando ya un caso de X. Siendo así, el sentido y la imaginación producen material para las secuencias coherentes del pensamiento sólo *per accidens*. Por ejemplo, la imaginación, debido a causas que se encuentran fuera del intelecto, llega a proporcionar la serie de construcciones imaginativas que hacen posible la captación de relaciones cada vez más complicadas entre universales geométricos que, según el aristotélico, es el proceso de llegar a una prueba.

Parecería que sólo hay dos maneras (dentro de una estructura generalmente aristotélica) de evitar esta consecuencia.

La primera —relativamente moderna— consiste en distinguir entre el pensar "simbólico" o "substituto" (que es caracterizado como una actividad calculacional de la imaginación, una manipulación de símbolos con arreglo a hábitos aprendidos) y el pensar "real" (que consiste en captar relaciones entre universales y otros significados). Yo mismo adopté este punto de vista en una fase racionalista anterior de mi desarrollo filosófico. Quienes arguyen de esta manera, insisten en que el pensar "meramente simbólico" descansa en los hábitos aprendidos en conexión con el pensar "real", que es de un carácter abstractivo. Tratan de evitar la objeción que hemos planteado contra la teoría abstractiva aduciendo que un proceso temporal del pensamiento, o es una secuencia de pensamientos reales, para los cuales el fluir ordenado del material abstractivo es controlado por los hábitos racionales o calculacionales de la imaginación, o bien es un pensar cabalmente simbólico.

Con respecto a esta primera teoría, nos limitaremos a dos comentarios. 1) Quienes siguen este camino socavan, como veremos, el terreno sobre el que descansa la concepción aristotélica del intelecto activo. 2) Una vez que se reconoce que los procesos sistemáticos y "racionales" no son aprehensiones de universales u otros tipos de significados, aun cuando se insista en que tales

es importante consignar que el dualismo cualitativo de los fenómenos no entraña, por sí solo, un dualismo de las cosas. Esta intuición es característica de las tradiciones aristotélicas al igual que de las modernas teorías emergentistas.

aprehensiones deben existir como condiciones necesarias de la existencia del pensar "simbólico", quedamos expuestos a la refutación que arguye que el pensar "simbólico" puede explicarse empíricamente sin postular tales aprehensiones. Ya he puntualizado que, a mi juicio, esa refutación tendría éxito.

La otra manera de abordar nuestra dificultad es la seguida por Aristóteles, que, en común con casi todos los filósofos hasta tiempos relativamente recientes, pasó por alto la posibilidad de una psicología de la actividad lingüística que la interpretara como algo distinto a un medio de "expresar" y comunicar el pensar "real". (En realidad, el pensar "real" es un fantasma del pensar "lingüístico" que obsesiona al racionalista.)

Aristóteles[1] se dió cuenta de que, a menos que el pensamiento interviniera de alguna forma en el fluir de la imaginación, la presentación de la *imagen justa en el momento justo* necesaria (según la teoría abstractiva) para los procesos temporales sistemáticos del pensamiento, sería una simple cuestión de azar. No queriendo ni admitir esto ni abandonar la teoría abstractiva, y prescindiendo de la posibilidad de invocar el pensar "simbólico", tuvo que encontrar alguna manera de conciliar la teoría abstractiva del pensamiento discursivo con su convicción de que el *pensamiento,* lo mismo que el hambre, el miedo, etc., era un factor causal, que influye en la imaginación humana. *Como quiera, debemos estar pensando en lo que vamos a pensar antes de que lo pensemos.* Este pensar "previo" (que, dada la naturaleza del caso, no puede ser el pensar abstractivo que trata de explicar) es la razón activa o *intellectus agens.* El término "previo" es, desde luego, desorientador, puesto que el intelecto activo es, para Aristóteles, una actividad incesante de conocer todas las esencias y lo que ellas implican. No cambia, puesto que no conoce primero una cosa y luego otra, sino *siempre todas las cosas.* La razón activa es una "parte" del alma de cada ser racional que es capaz de una ciencia del mundo; pero en cuanto a si hay una razón activa para todos y a cómo la razón activa se relaciona con las formas, son cuestiones a las que Aristóteles nunca contestó o cuyas respuestas se han perdido.

Por medio de esta concepción del intelecto activo como una "parte" del alma humana, es como Aristóteles puede sostener que el fluir de nuestra experiencia es guiado por el pensamiento, aunque guiado *en parte,* pues indudablemente el pensamiento no es la única causa del curso de la experiencia: compite con la naturaleza ape-

[1] *De Anima,* libro III, capítulo 5; véase también 413a, 3-7, 413624-29 y 42963-4. La base, en lo que sobrevive de las obras de Aristóteles, para reconstruir su distinción entre razón activa y pasiva, es sumamente tenue, reduciéndose a unas cuantas frases de discusión explícita. La interpretación que yo ofrezco es, a mi juicio, no sólo compatible con lo que él dice y con las analogías de otras áreas recalcadas por los comentarios, sino que constituye una argumentación razonable, dadas sus premisas. Para una explicación de la prueba, así como de las principales líneas de interpretación, véase Ross: *Aristotle,* 2ª edición, págs. 148-153, y E. E. Spicer: *Aristotle's Conception of the Soul* (1934), págs. 103-112.

titiva del hombre. Sólo debido a una completa incomprensión de los requisitos de la concepción aristotélica del pensamiento ha podido interpretarse su razón activa como el acto de abstraer el universal del particular. [1] Esto último es una fase esencial de la razón temporal o pasiva, que, "iluminada" por la razón activa, desprende el universal de la corporeización sensorial que la razón activa, influyendo en la imaginación del hombre en competencia con otros aspectos de su naturaleza, ha puesto a su alcance. El pensamiento discursivo, para Aristóteles, es el tenue producto del impacto sobre la imaginación —que el hombre comparte con los brutos— de la actividad inmutable y divina del pensamiento puro que es la razón activa. Esta última, por supuesto, es un pensar completamente independiente de los sentidos, de la imaginación y del pensamiento temporal. Por lo tanto, es independiente del organismo y no resulta "afectada" por la muerte. Es la "parte" inmortal del alma humana.

Como es bien sabido, la inmortalidad impersonal de la razón activa aristotélica es la que los tomistas han convertido, bajo la presión del dogma cristiano y con ayuda de las confusiones centrales de la filosofía perenne, en la inmortalidad del alma humana. Su argumentación puede analizarse concisamente en las siguientes etapas:

A) Cada substancia sólo tiene una forma substancial. Esto es una consecuencia directa de la definición de una forma substancial, puesto que debidamente entendida, la forma substancial de una substancia es la unidad de todas las propiedades características de esa clase de substancia. El error de sostener que una substancia puede tener una pluralidad de formas substanciales, proviene de la observación de que las substancias de nivel superior tienen propiedades de una clase que pueden encontrarse también en las substancias de nivel inferior —el elefante puede resbalarse por la loma cubierta de césped—, a la vez que no se advierte que estas propiedades de nivel inferior de las substancias de nivel superior asumen la forma que toman por estar ligada con las propiedades de nivel superior de estas substancias. Para el escolástico, se desprende que es una confusión pensar que las substancias de nivel superior incluyen substancias de nivel inferior.[2] Se dice que las formas substanciales de las distancias de nivel superior incluyen "virtualmente" [3]

[1] "La abstracción, que es la tarea propia del intelecto activo..." (Brennan: *Thomistic Psychology,* pág. 191.) Véase el comentario de Ross sobre este tipo de error en la pág. 149 de su *Aristotle.*

[2] Excepto *potencialmente.* Si matáis un elefante, la tierra, el aire, el fuego y el agua que estaban presentes en el elefante vivo sólo como *propiedades* físicas, alcanzan existencias como *substancias.* No comentaré esta teoría, ya que ello nos adentraría excesivamente en el análisis de la substancialidad y carecería de importancia con respecto a las confusiones específicas implicadas en la argumentación en favor de la inmortalidad. Véase Maritain: *The Degrees of Knowledge,* pág. 219.

[3] Véase Adler: *What Man Has Made of Man,* pág. 190.

las formas substanciales de las substancias de nivel inferior al incluir sus propiedades modificadas, de modo que se adapten a su estado superior.

B) Así, la forma substancial de un animal racional es una unidad que implica todas las propiedades características de los seres humanos.

C) Pero la forma substancial de los animales racionales incluye el *Intellectus agens* o razón activa.

D) Ahora bien, el *intellectus agens* no es *precisamente una propiedad* en virtud de la cual el *hombre* hace cosas. No es, en nuestra terminología, una propiedad disposicional, como lo es, por ejemplo, la visión. *Hace cosas,* conoce,[1] y conoce de una manera que es independiente del organismo. Por tanto, el alma humana no es precisamente una unidad de propiedades: *hace algo, conoce.*

E) Por consiguiente, el alma humana no es sólo la forma substancial del individuo humano: *es también una substancia,* pues aquello que actúa es una substancia.

F) Como el alma humana es una *unidad* que, en un aspecto, es inmortal, es inmortal considerada como un todo. Por lo tanto, la totalidad del alma humana, con todas sus propiedades disposicionales, tanto originales como adquiridas, es una substancia inmortal.

Ahora bien, el paso decisivo en esta argumentación es el C. Por desgracia, es un error. Del hecho (concedido que sea un hecho) de que el pensamiento discursivo humano no pudiera manifestarse sin la influencia de la razón activa, no se deduce en modo alguno que esta última sea una *parte* del alma humana, al igual que del hecho de que sin el sol la tierra no se movería en una elipse, tampoco se desprende que el sol es una parte de la tierra. Sólo debido a la completa incomprensión —expuesta en el curso de nuestra argumentación— por lo que se refiere a la naturaleza de una cosa, pudo concebirse la razón activa —que no es una propiedad disposicional y que, por hipótesis, es completamente independiente del organismo— como una "parte" de la forma substancial humana. En general, sólo un modo de pensar gráfico del género más burdo puede llevarnos a interpretar la unidad de una forma substancial como otra cosa que una unidad funcional de propiedades disposicionales. En efecto, no debe ser simplemente cualquier conjunto de propiedades disposicionales —pues, después de todo, la naturaleza del oro incluye la propiedad de disolverse en agua regia, y la del agua regia incluye la de disolver el oro—, sino sólo aquel conjunto que nos lleva a decir que nos estamos ocupando de una cosa y no de dos. Como lo vieron los averroístas, lo que tenemos en el ca-

[1] En cuanto que los escolásticos atribuyeron a la razón activa la función de abstraer el universal de su corporeización sensorial, resulta implicada una propiedad disposicional que está esencialmente ligada con la existencia orgánica. Esta propiedad, y, por ende, el acto de abstracción, es, pues, atribuída más propiamente al *hombre* que al *intellectus agens*. Este último debe circunscribirse al conocimiento intemporal de todas las naturalezas.

so de la razón humana —recordemos, una vez más, que estamos haciendo la suposición, contraria a los hechos, de que tiene sentido hablar de una razón activa—, son dos cosas, una de las cuales, el *hombre,* no podría realizar ciertas actividades, por ejemplo, pensar, a no ser que la otra, la *razón activa,* la influyera (la iluminara).

Todavía más brevemente puede desecharse otro argumento que podría fortalecer el dogma de la inmortalidad del alma partiendo de la naturaleza del pensamiento para llegar a la independencia de éste con respecto al cuerpo.

Esta vez se arguye que las actividades del pensamiento "real" no pueden ser los actos de ningún órgano —específicamente, el cerebro—, porque los universales sólo están presentes en los actos de los órganos a modo de *ejemplificación real,* mientras que en el pensamiento, los universales y otros objetos del intelecto tienen *ser para el pensamiento* o "ser intencional". La argumentación (tomada de la obra de Mortimer Adler, *What Man Has Made of Man,* pág. 179) continúa así:

"...Por tanto, el intelecto debe recibir formas universales. Pero ninguna forma es universal en la medida en que es recibida en la materia. Luego la recepción intelectual debe ser inmaterial, lo que equivale a decir que la comprensión no es el acto de un órgano corporal. Esta última proposición es la premisa capital de la conclusión de que el alma, al tener este modo inmaterial de operación, debe tener también en igual medida un modo inmaterial de ser, y, por ende, no sólo es la forma substancial del cuerpo, sino que es capaz de subsistir por separado al llegar el compuesto a su corrupción."

Ahora bien, aun concediendo que exista algo como la recepción intelectual de las formas universales —en pocas palabras, el pensar "real"— y que esta noción no sea simplemente el eco confuso —debido a la mezcla de los sistemas psicológico y lógico de abordar el pensamiento— de los hábitos y actividades simbolizadores, aun concediendo esto, la argumentación es errónea. Todo el mundo admitirá seguramente que el hecho de decir que *si el mecanismo de la biología fuera falso,* los actos de los órganos no son *actos de los elementos químicos* no presupone demostrar que los actos de los órganos son susceptibles de una *existencia separada,* aparte de los actos de los elementos químicos, *en vista de la dependencia de los actos de los órganos con respecto a los actos de los elementos químicos.* La situación es exactamente la misma por lo que se refiere a la precedente argumentación. Debe concederse que las "recepciones intelectuales de los universales" no son los actos de ningún órgano corporal, pues *son efectivamente de distinta naturaleza que la de aquellos actos que clasificamos como actos de los órganos.* Pero los actos intencionales de la comprensión (si es que existen) están relacionados cuando menos tan íntimamente con las actividades biolócas del sistema nervioso como éstas actividades biológicas con las

actividades físico-químicas. Son actos únicos del *hombre,* que, al ejecutarlos, demuestra que es una substancia de un nivel más elevado que el simplemente "orgánico" o biológico.

La única diferencia entre el caso en discusión y la propuesta analogía radica en la dimensión gráfica. El repertorio de imágenes con que contamos para representarnos las actividades físicas y biológicas es abundante y lleno de colorido, mientras que en cuanto al "pensamiento" es pálido y exangüe. Así, tendemos a pensar en las actividades intelectuales como si sólo estuvieran presentes de una manera espectral y tenue en la baraúnda física y biológica, mientras que la dependencia de lo biológico con respecto a lo físico, aunque no es mayor, se describe en términos de un alcance gráfico más adecuado a la dependencia. Una vez que se dan de lado las cosas pueriles (y el pensar gráfico es pueril) salta a la vista que partiendo de la *diferencia en el género de capacidad para la existencia separada,* sólo es posible argüir una falta de dependencia dada. (La virtud del argumento basado en el intelecto activo consistía en que en él esa independencia se hallaba implicada en la misma argumentación que "establecía" la existencia del intelecto activo.) Pero dado el grado de dependencia del pensamiento discursivo con respecto a la actividad cerebral —con énfasis particular en los hábitos de simbolización— al que debe hacer frente el más casual estudio de las pruebas científicas, resulta evidente que el único argumento aceptable en favor de la *posibilidad* de la existencia separada del pensamiento, debe basarse en las pruebas existentes sobre la manifestación *real* del pensamiento separado. ("Desde la realidad hasta la posibilidad, el argumento es sano", dice una máxima escolástica.)

Así, pues, a menos que un examen de los argumentos teológicos y éticos en pro de la supervivencia diera resultados más convincentes, nos vemos arrojados nuevamente en brazos de la Sociedad de Investigaciones Psíquicas. Pero eso cae fuera del alcance de este ensayo.

GEORG LUKACS [1]

EL EXISTENCIALISMO

Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme dans le monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué—. [2] SARTRE: *L'Etre et le néant.*

No existe ninguna duda razonable de que el existencialismo se convertirá pronto en la corriente filosófica predominante entre los intelectuales burgueses. Este estado de cosas ha tenido larga gestación. Desde la publicación de la obra de Heidegger, *Sein und Zeit*, los intelectuales de *vanguardia* han visto en el existencialismo la filosofía de nuestro tiempo. En Alemania, Jaspers emprendió la tarea de comunicar los principios de la nueva filosofía a sectores más extensos del público ilustrado. Durante la guerra y desde que terminó, la marea del existencialismo rodó por todo el campo cultural de Occidente y los principales existencialistas alemanes y su precursor, Husserl, han hecho grandes conquistas en Francia y América, no sólo en los Estados Unidos, sino también en Latinoamérica. En 1943, apareció la obra básica del existencialismo occidental, el monumental libro de Sartre citado anteriormente, y desde entonces, el existencialismo ha ido progresando irresistiblemente, a través de

[1] Georg Lukács es profesor de filosofía en la Universidad de Budapest. Además de muchos artículos sobre temas literarios y filosóficos, sus obras comprenden los siguientes libros: *Die Seele und die Formen* (1911), *Die Theorie des Romans: Ein geschichts-philosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik* (1920), *Geschichte und Klassebbewusstsein: Studien über den Zusammenhang seiner Gedanken* (1924) y *Goethe und seine Zeit* (1947). *(N. del editor.)*

[2] "Todo pasa como si el mundo, el hombre y el hombre en el mundo, no llegaran a realizar sino un Dios frustrado". *(N. del T.)*

debates filosóficos, publicaciones especiales (*Les Temps modernes*), novelas y dramas.

1. *El método como actitud.*

¿Es todo esto un capricho pasajero, que acaso dure algunos años, o realmente es una nueva filosofía de las que hacen época? La respuesta depende del grado de exactitud con que la nueva filosofía refleje la realidad y del acierto con que trate la cuestión humana decisiva a la que hace frente nuestra era.

Una filosofía de las que hacen época nunca ha surgido sin un método realmente original. Así aconteció con todos los grandes filósofos del pasado: Platón y Aristóteles, Descartes y Spinoza, Kant y Hegel. ¿En qué consiste la originalidad del método del existencialismo? La cuestión no se resuelve refiriéndose al hecho de que existencialismo es un producto de la filosofía de Husserl. Es importante hacer notar que la fenomenología moderna es uno de los numerosos métodos filosóficos que tratan de elevarse por encima, tanto del idealismo como del materialismo, descubriendo un "tercer camino", haciendo de la intuición la verdadera fuente del conocimiento. A partir de Nietzsche, pasando por Mach y Avenarius, hasta llegar a Bergson y más allá, el grueso de la filosofía burguesa sigue este camino. La intuición de la esencia de Husserl (*Wesensschau*) no es más que una hebra de la urdimbre.

Esto no constituiría por sí solo un argumento decisivo contra el método fenomenológico. Si hemos de llegar a formarnos un juicio correcto, primero debemos comprender la significación filosófica y concreta del "tercer camino", así como del lugar y la función de la intuición en el proceso del conocer.

¿Hay lugar para un "tercer camino", además del idealismo y el materialismo? Si consideramos seriamente esta cuestión, como lo hacían los grandes filósofos del pasado, y no con frases a la moda, sólo puede darse una respuesta negativa, pues cuando examinamos las relaciones que pueden existir entre el ser y la conciencia, vemos claramente que sólo son posibles dos posiciones: o bien el ser es primario (materialismo) o bien lo es la conciencia (idealismo). O dicho de otro modo, el principio fundamental del materialismo es la independencia del ser con respecto a la conciencia, y el del idealismo, la dependencia del ser con respecto a la conciencia. Los filósofos a la moda establecen hoy una correlación entre el ser y la conciencia como base de su "tercer camino": no hay ser sin conciencia, ni conciencia sin ser. Pero el primer aserto sólo produce una variante del idealismo: el reconocimiento de la dependencia del ser con respecto a la conciencia.

La torva realidad el período imperialista fué la que impuso el "tercer camino" filosófico sobre el modo de pensar de la burguesía, pues sólo en los tiempos apacibles y libres de perturbaciones pueden los hombres seguir siendo idealistas concienzudos. Cuando, durante una reyerta estudiantil, algunos colegiales rompieron los cristales de la ventana de Fichte, Goethe dijo sonriendo: "Esta es una manera muy desagradable de tener conocimiento de la realidad del mundo externo." La época imperialista nos proporcionó esa rotura de cristales en escala mundial. El idealismo filosófico declarado se eclipsó discretamente. Aparte de algunos filósofos doctorales de menor cuantía, todo el que hoy se declara idealista reconoce su impotencia cuando se trata de aplicar su filosofía a la realidad (Valery, Benda, etc.).

El abandono del viejo idealismo había sido anticipado ya desde mediados del pasado siglo por el ascetismo pequeñoburgués. Desde Nietzsche, el cuerpo (*Leib*) ha desempeñado un papel destacado en la filosofía burguesa. La nueva filosofía necesita fórmulas que reconozcan la realidad primaria del cuerpo y los goces y peligros de la existencia corporal, aunque sin hacer ninguna concesión al materialismo, pues al mismo tiempo, el materialismo iba convirtiéndose en el punto de vista del proletariado revolucionario. Esto hizo que para los pensadores burgueses fuera imposible adoptar una posición tal como la de Gassendi y Hobbes. Aunque las realidades de la época habían desacreditado el método del idealismo, sus conclusiones se consideraban indispensables. Esto explica la necesidad del "tercer camino" en el mundo burgués del período imperialista.

El método fenomenológico, especialmente después de Husserl, cree que ha descubierto una manera de conocer que muestra la esencia de la realidad objetiva sin ir más allá de la conciencia humana o siquiera de la conciencia individual. La intuición de la esencia es una especie de introspección intuitiva, pero no se halla orientada psicológicamente. Inquiere más bien qué clase de objetos del pensamiento presenta el proceso y qué clase de actos intencionales se hallan involucrados en él. Para Husserl fué todavía relativamente fácil operar con estos conceptos, porque se ocupaba exclusivamente de cuestiones de lógica pura, es decir, de actos puros y de objetos del pensamiento. La cuestión se hizo más compleja cuando Scheler abordó problemas de ética y sociología, y cuando Heidegger y Sartre trataron los problemas últimos de la filosofía. La necesidad de la época que los lanzó en esta dirección era tan imperiosa que silenció todas las dudas gnosiológicas en cuanto a si el método era adecuado a la realidad objetiva.

Incluso cuando los fenomenologistas se ocupaban de cuestiones decisivas de la realidad social, daban de lado la teoría del conocimiento y afirmaban que el método fenomenológico deja en suspenso o "entre paréntesis" la cuestión de si son reales los objetos intencionales. De este modo, se libraba al método de todo conocimiento de la realidad. Una vez, durante la primera guerra mundial, Scheler me visitó en Heidelberg y los dos tuvimos una conversación sobre este tema. Scheler sostenía que la fenomenología era un método universal que podía considerar como su objeto intencional cualquier cosa. Por ejemplo —explicaba— podían hacerse investigaciones fenomenológicas acerca del diablo, sólo que primero había que dejar "entre paréntesis" la cuestión de la realidad del diablo. "Perfectamente —contesté yo—, y cuando ha terminado usted su descripción fenomenológica del diablo, abre los paréntesis... y el diablo en persona se le aparece." Scheler se echó a reír, se encogió de hombros y no contestó.

La arbitrariedad del método salta a la vista especialmente cuando se pregunta: ¿Es efectivamente real lo que encuentra la intuición fenomenológica? ¿Qué derecho tiene esa intuición a hablar de la realidad de su objeto? Para la intuición de Dilthey, la realidad son el colorido y lo excepcional de las situaciones históricas; para la de Bergson, la realidad es el fluir mismo, la duración (*durée*), que disuelve las formas petrificadas de la vida ordinaria, mientras que para la de Husserl, constituyen la "realidad" los actos en que se manifiestan los objetos individuales, objetos que él trata como unidades aisladas, con contornos duros como los de la estatuaria. Aunque se excluyen mutuamente, estas intuiciones pueden vivir juntas en relativa paz.

Estas interpretaciones de la realidad emanan de factores todavía más concretos que la necesidad social de un "tercer camino". Una tendencia general del período imperialista es la de considerar las relaciones sociales como circunstancias secundarias que no afectan a la esencia del hombre. La intuición de la esencia toma como punto de partida lo dado inmediatamente por la experiencia íntima, que considera como incondicionado y primario, sin examinar nunca su carácter y precondiciones, y de aquí procede a formular su "visión" abstracta final, divorciada de la realidad. Tales intuiciones, bajo las condiciones sociales de la época, podían prescindir fácilmente de toda realidad social, aunque conservando la apariencia de una objetividad y un rigor absolutos. De este modo, surgió el mitológico de un mundo —en magnífica concordancia con la actitud de los intelectuales burgueses— independiente de la conciencia, aun cuando

se diga que su estructura y características se hallan determinadas por la conciencia individual.

Es imposible hacer aquí una crítica detallada del método fenomenológico, por lo que nos limitaremos a analizar de manera sucinta un ejemplo de la manera como es aplicado. Hemos elegido el libro de Szilasi, el conocido investigador de Husserl y Heidegger, [1] en parte por que Szilasi es un pensador serio que aspira a la objetividad científica y no un cínico fabricante de mitos como Scheler, y en parte porque la forma elemental del ejemplo se adapta perfectamente a una breve exposición. Szilasi toma como ejemplo la copresencia (*Miteinandersein*) durante su disertación de sus oyentes y de él mismo. Al describir la esencia de la situación, encuentra que tiene delante el salón, los bancos, en una palabra, el mundo externo: "Este espacio, con sus tablas diversamente trabajadas, es un salón de conferencias solamente porque como tal entendemos este conjunto de objetos de madera, y lo entendemos así porque desde el principio lo consideramos como algo presupuesto en nuestra tarea común, a saber, la de disertar y escuchar." Y de aquí concluye: "La manera de estar juntos es lo que determina lo que la cosa es."

Consideremos el resultado de esta intuición de la esencia desde el punto de vista metodológico. En primer lugar, se trata de una abstracción primitiva cuando Szilasi habla de "tablas diversamente trabajadas" y no de bancos, pupitres, etc. Pero esto es metodológicamente esencial, pues si concediera que el salón de conferencias se halla igualmente adaptado para disertar sobre temas filológicos, jurídicos o de otro carácter, ¿qué quedaría de la potencia mágica de la experiencia intencional que se supone hace del objeto lo que es?

Sin embargo, todavía es más importante lo que el análisis omite. El salón se encuentra en Zurich y la época es la cuarta década de nuestro siglo. El hecho de que Szilasi pudiera dar una conferencia precisamente en Zurich, entraña las más diversas precondiciones sociales. Por ejemplo, antes de que Hitler se adueñara del poder, Szilasi daba sus conferencias en Friburgo. Después de 1933, ya no fueron permitidas y, en realidad, el conferenciante tuvo que marcharse de Alemania porque su seguridad personal estaba amenazada. ¿Por qué falta todo esto en la intuición de la copresencia? Pertenece a ella tanto, por lo menos, como las "tablas trabajadas".

Pero volvamos a las tablas. El hecho de que se usen tablas de cierta manera para hacer pupitres y bancos, presupone cierta fase de desarrollo de la industria y de la sociedad. Una vez más,

[1] *Wissenschaft als Philosophie* (Zurich, 1945).

el hecho de que las tablas y el salón en su conjunto se encuentren en ciertas condiciones —¿hay carbón para la calefacción, o vidrios en las ventanas?— está relacionado inseparablemente con otros fenómenos y estructuras sociales. Pero el método fenomenológico, al excluir de su análisis todos los elementos sociales, coloca a la conciencia frente a un caos de cosas (y de hombres) que sólo la subjetividad individual puede articular y objetivizar. Aquí tenemos la objetividad fenomenológica, a la que tanta publicidad se ha dado, el "tercer camino" que resulta ser solamente una resurrección del neokantismo.

La fenomenología y la ontología que de ella se deriva sólo *aparentemente,* van más allá del solipsismo gnosiológico del idealismo subjetivo. Una formulación formalmente nueva de la cuestión reinstala el idealismo ontológico. No se debe a la casualidad que —al igual que hace 40 años, los discípulos de Mach se acusaban mutuamente de idealismo, considerándose cada uno de ellos como el único descubridor del "tercer camino" filosófico—, los existencialistas se hagan hoy reproches análogos. Así, Sartre se queja de Husserl y Heidegger, dos hombres a los que por lo demás tiene en alta estima. Husserl, a su juicio, no ha ido más allá de Kant, y en cuanto a Heidegger, le critica como sigue: "El carácter de estar juntos [la copresencia, *Mitsein*], introducido por Heidegger, es un carácter del yo aislado. De aquí que no lleve más allá del solipsismo. Por lo tanto, en vano buscaremos el *Sein und Zeit* en una posición situada más allá del idealismo y del realismo [entendido como materialismo]. "Un análisis de la filosofía de Sartre nos demostrará que a éste puede culpársele del mismo delito por el que él condena a Husserl y Heidegger. En la filosofía de Heidegger, la existencia *(Dasein)* no se refiere al ser objetivo *(Sein)* propiamente dicho, sino a la existencia humana, es decir, a un ser que se percata de la existencia. En algunos lugares, Sartre, que se interesa más que sus predecesores por la relación emotiva y práctica del hombre con la naturaleza, expresa la dependencia completa de la naturaleza con respecto a la conciencia del hombre. Cuando habla de la destrucción, niega que exista en la naturaleza misma, en la que sólo tienen lugar modificaciones. "Y hasta esta expresión es inadecuada, pues para que pueda presentarse esta transformación en alguna otra cosa, se necesita un testigo que de uno u otro modo conserve el pasado dentro de sí mismo y pueda compararlo con el presente en su forma periclitada". Y en otro lugar dice: "La luna llena no denota el futuro, excepto cuando obser-

vamos la luna creciente en el "mundo" que se revela en la realidad humana: el futuro penetra en el mundo por conducto de la existencia humana."

Esta tendencia puramente idealista es realzada en Sartre por el hecho de que esta manera de manejar los problemas le obliga a estudiar las cuestiones concretas de la coexistencia *(Mitsein)* todavía con más frecuencia que en el caso de Heidegger. Sartre resuelve parcialmente la dificultad escogiendo manifestaciones de copresencia entre las que existe una relación lejana y que pueden referirse con alguna plausibilidad a las experiencias íntimas del yo (una cita en un café, un viaje en el ferrocarril subterráneo). Pero cuando en el caso interviene la actividad social real (los trabajadores, la conciencia de clase), da un salto mortal metodológico y declara que las experiencias de las intuiciones relevantes de la esencia son de carácter psicológico y no ontológico. La razón de ello es el secreto de los iniciados, de aquellos a quienes se les concede la intuición de la esencia. Por consiguiente, no se debe a la casualidad que cuando Sartre pone a prueba la relación del hombre con sus semejantes, sólo reconoce las siguientes relaciones como ontológicamente esenciales, es decir, como elementos de la realidad en sí: el amor, el lenguaje, el masoquismo, la indiferencia, el deseo, el odio y el sadismo. (Hasta el orden de las categorías es de Sartre.) Todo cuanto se encuentra fuera de esto en el *Miteinandersein,* las categorías de la vida colectiva, del trabajo en común, de la lucha por una causa común, es para Sartre, como hemos visto, una categoría de la conciencia (psicológica) y no una categoría realmente existente (ontológica).

Cuando se aplica todo esto a casos reales, el resultado que se obtiene son los triviales lugares comunes del filisteo. En su popular libro, Sartre aborda la cuestión de hasta qué punto puede confiar en sus camaradas que actúan libremente, y contesta: "Por el conocimiento personal inmediato que de ellos tengo, contar con la unidad y voluntad del grupo es exactamente igual que contar con que el tranvía llegará a tiempo y con que el tren no descarrilará. Pero no puedo confiar en hombres a los que no conozco, apostando a la bondad humana o al interés del hombre por el bien común, pues es un dato dado que el hombre es libre y no existe cosa tal como una naturaleza humana en la que yo pueda confiar." Prescindiendo de la terminología empleada, cualquier pequeño burgués, al zafarse de los asuntos públicos, podría decir —y lo dice— otro tanto.

2. *El mito de la nada*

Il est absurde que nous sommes nés, il est absurde que nous mourrons.[1]
SARTRE, *L'Etre et le néant.*

Sería un error suponer que ese estrechamiento abstracto de la realidad, que esa deformación idealista del problema de la realidad por hombres inteligentes y experimentados constituye un engaño intencionado. Por el contrario, las experiencias íntimas que constituyen la actitud revelada en la intuición de la *Wesensschau,* así como su contenido, son lo más sinceros y espontáneos posible. Pero eso no hace que sean objetivamente acertados. En efecto, esta espontaneidad, al descubrir su actitud no crítica inmediata con respecto al fenómeno básico, crea la conciencia falsa: el fetichismo. El fetichismo significa, en pocas palabras, que las relaciones entre los seres humanos que funcionan por medio de objetos, se reflejan inmediatamente en la conciencia humana como cosas, a causa de la estructura de la economía capitalista. Se convierten en objetos o cosas, fetiches en los que los hombres cristalizan sus relaciones sociales, como hacen los salvajes en sus relaciones con la naturaleza, y, para los salvajes, las leyes de las relaciones naturales son exactamente tan impenetrables como lo son las leyes del sistema capitalista de economía para los hombres del mundo contemporáneo. Al igual que los salvajes, los hombres modernos rezan a los fetiches que ellos mismos han creado, los reverencian y les hacen sacrificios (v. g., el fetiche del dinero). Las relaciones humanas, como dice Marx, adquieren "una objetividad espectral". La existencia social del hombre se convierte en un enigma en su experiencia inmediata, aun cuando objetivamente es, por encima de todo, un ser social, pese a todas las apariencias inmediatas en contrario.

No es nuestro objeto ni nuestra tarea tratar del problema de la creación de fetiches: hacerlo requeriría un análisis sistemático de toda la estructura de la sociedad capitalista y de las formas de falsa conciencia que de ella se derivan. Me limitaré a señalar las cuestiones más importantes que ejercen una influencia decisiva sobre el desarrollo del existencialismo.

La primera es la relativa a que la vida haya perdido su significado. El hombre pierde el centro, el peso y la conexión de su propia vida, hecho que la vida misma le obliga a reconocer. El fenómeno es conocido desde hace mucho tiempo. Ibsen, en *Peer*

[1] "Es absurdo que nacemos, es absurdo que morimos." *(N. del T.)*

Gynt, lo expresa en una pequeña escena conmovedora. El anciano Peer Gynt está pelando una cebolla y compara juguetonamente las distintas capas con los períodos de su vida, esperando que acabará por llegar al cogollo de la cebolla y al cogollo de su propia personalidad. Pero arranca una capa tras otra, para uno y otro período de la vida, y no se encuentra ningún cogollo.

Todo aquel que se ha sentido afectado por esta experiencia, tiene que preguntarse: "¿Cómo puede adquirir sentido mi vida?" El hombre que vive en el mundo forjador de fetiches, no ve que toda vida es rica, plena y llena de sentido en la medida en que está relacionada conscientemente en las relaciones humanas con otras vidas. El hombre egoísta aislado, que vive sólo para sí, vive en un mundo empobrecido. Sus experiencias se aproximan amenazadoramente a lo no esencial y empiezan a fundirse en la nada cuanto más exclusivamente son sólo suyas e introvertidas.

El hombre del mundo fetichizado, que sólo puede curar con la embriaguez la repugnancia que el mundo le inspira, trata de encontrar una salida, al igual que el morfinómano, aumentando la intensidad del tósigo en lugar de encontrar un género de vida en el que no necesite embriagarse. No se da cuenta de que la pérdida de la vida comunal, la degradación y deshumanización del trabajo colectivo como consecuencia de la división capitalista del trabajo y la separación de las relaciones humanas con respecto a la actividad social, le han intoxicado. No ve esto y sigue caminando por la senda fatal, que tiende a convertirse en una precaución subjetiva, pues en la sociedad capitalista, la vida pública, el trabajo y el sistema de las relaciones humanas, se encuentran bajo el hechizo de la creación de fetiches, de la construcción de abstracciones y de la deshumanización. Sólo la rebelión contra los fundamentos reales, como podemos ver en muchos escritores de la época, conduce a una apreciación más clara de estos fundamentos y, por ende, a una nueva perspectiva social. Refugiarse en la introversión, es igual que meterse en un tragicómico callejón sin salida.

En tanto que los pilares de la sociedad capitalista parecían inconmovibles, digamos, hasta la primera guerra mundial, los llamados intelectuales de vanguardia bailaron con los fetiches de su vida interna. Cierto es que algunos escritores (Ibsen, Tolstoy, Thomas Mann, etc.) vieron acercarse la catástrofe inevitable. Pero el vistoso carnaval continuó sin interrupción, a veces con un tono lúgubre de música trágica, que le servía de fondo. La filosofía de Simmel y Bergson y gran parte de la literatura de la época, muestra exactamente hacia dónde se encaminaban las cosas.

Más de un buen escritor y de un agudo pensador vieron a través de la embriaguez del carnaval, el hecho de que el yo fetichizado había perdido su esencia; pero no pasaron de hacer un bosquejo trágico o tragicómico de las perspectivas que se ocultaban tras el llamativo remolino. Las bases fetichizadas de la vida parecían hallarse tan fuera de toda discusión, que se libraban de todo análisis y, menos aún, quedaban expuestas a la crítica. Si había dudas, eran como la duda del hindú, que no quería aceptar la doctrina de que el mundo descansa sobre un enorme elefante: entonces, preguntó modestamente sobre qué descansaba el elefante, y cuando le dijeron que sobre una enorme tortuga, siguió su camino tan contento. Hasta tal punto se hallaba formada la mente por el modo de pensar fetichista, que cuando la primera guerra mundial y la serie de crisis subsecuentes pusieron en tela de juicio la misma posibilidad de la existencia humana, dando un nuevo matiz a cada idea, y cuando el carnaval del individualismo aislado dió paso a su Miércoles de Ceniza, siguió sin producirse virtualmente ningún cambio en el modo de plantear las cuestiones filosóficas.

Con todo, cambiaron la finalidad y la dirección de la busca de la esencia. Lo prueba el existencialismo de Heidegger y Jaspers. La experiencia implícita en esta filosofía se enuncia fácilmente: el hombre se encuentra frente a la nada o el no ser. La relación fundamental del hombre con el mundo es la situación de *vis-à-vis de rien*.[1] No hay en esto nada particularmente original. Desde Poe, que acaso fué el primero que describió la situación y la actitud correspondiente, la literatura moderna se ha recreado en el trágico destino que empuja al hombre hasta el borde del abismo. Como ejemplos, podemos mencionar la situación de Raskolnikov después del crimen y el camino hacia el suicidio de Svidrigailov o Stavrogin. ¿Qué es lo que se hallaba implicado aquí? Una trágica forma de desarrollo característica, emanada de la vida de nuestro tiempo. Un gran escritor teje la urdimbre de estos trágicos destinos, que resultan tan reales y positivos como lo fueron en su tiempo las tragedias de Edipo y Hamlet.

La originalidad de Heidegger consiste en que considera como típicas precisamente esas situaciones y hace de ellas su punto de partida. Con ayuda del complicado método de la fenomenología, sitúa todo el problema en la estructura fetichizada de la mente burguesa en el lúgubre e impotente nihilismo y pesimismo de los intelectuales del intervalo entre las dos guerras mundiales. El primer

[1] "Frente a nada", en francés en el texto. *(N. del T.)*

fetiche es el concepto de la nada. En Heidegger, lo mismo que en Sartre, éste es el problema central de la realidad, de la ontología. En Heidegger, la nada es un dato ontológico sobre un nivel con existencia; en Sartre, sólo es un factor de la existencia, que, no obstante, forma parte de todas las manifestaciones del ser.

Se necesitaría una disertación filosófica muy especializada para mostrar la cadena de pensamientos, unas veces totalmente falsos y otras notoriamente sofísticos, mediante los cuales Sartre trata de justificar su teoría del juicio negativo. Cierto es que, para cada negación que expresa un juicio particular, hay una situación positivamente existente; pero sólo la divinización de las actitudes subjetivas es lo que da a la nada la apariencia de realidad. Cuando yo inquiero, por ejemplo, cuáles son las leyes del sistema solar, no he planteado ningún ser negativo, tal como Sartre lo entiende. El sentido de mi pregunta consiste pura y simplemente en que carezco de conocimientos. La respuesta puede darse en forma positiva o negativa, pero en cada uno de ambos casos se indica la misma realidad positiva. Sólo recurriendo a un sofisma, podría inferirse la "existencia" del no ser. La nada que fascina a los filósofos recientes es un mito de la sociedad capitalista en decadencia. Mientras que anteriormente eran individuos —aunque socialmente típicos— como Stavrogin y Svidrigailov los que tenían que hacer frente a la nada, hoy día es todo un sistema el que ha llegado a esta perspectiva quimérica. Para Heidegger y Sartre, la vida misma es el estado de ser forjado en la nada.

El existencialismo proclama de manera persistente que nada puede ser conocido por el hombre. No rechaza la ciencia en general, pues no hace objeciones escépticas en cuanto a sus usos prácticos o técnicos: niega simplemente que haya una ciencia que tenga derecho a decir algo acerca de la única cuestión esencial: la relación del individuo con la vida. Esta es la superioridad que se atribuye al existencialismo sobre la vieja filosofía. "La filosofía existencial —dice Jaspers— *estaría perdida inmediatamente si empezara creyendo nuevamente que sabía lo que es el hombre.*" Esta ignorancia radical por principio, que es recalcada por Heidegger y Sartre, constituye una de las principales razones de la abrumadora influencia del existencialismo. Los hombres que no tienen ninguna perspectiva, encuentran consuelo en la doctrina de que la vida en general no tiene ninguna perspectiva que ofrecer.

Aquí, el existencialismo desemboca en la corriente moderna del irracionalismo. Verdad es que el método fenomenológico y ontológico parece alzarse en abierto contraste con las tendencias

irracionalistas ordinarias. ¿No son los primeros "rigurosamente científicos" y no fué Husserl un defensor de los más fanáticos lógicos, Bolzano y Brentano? Pero incluso un examen superficial del método pone en seguida al descubierto sus conexiones con los maestros del irracionalismo, Dilthey y Bergson. Y cuando Heidegger renovó los esfuerzos de Kierkegaard, el vínculo se hizo todavía más estrecho.

Esta conexión es algo más que una convergencia accidental de dos métodos. Cuanto más se transforma la fenomenología en el método del existencialismo, más se convierte en el objeto central la irracionalidad subyacente del individuo y del ser y más íntima resulta su afinidad con las corrientes irracionales de la época. El ser carece de sentido y de causa, es innecesario. El ser es por definición "lo originalmente fortuito", dice Sartre. Si por la magia del existencialismo, la nada llega a "existir", la existencia se hace negativa. La existencia es aquello de que el hombre carece. El ser humano —dice Heidegger— "conoce lo que es sólo por la 'existencia', es decir, por sus propias potencialidades", sea que él se convierta o no en el que "es". ¿Está llegando a ser el hombre auténtico o no? Hemos visto que en las principales tendencias de la filosofía moderna esta cuestión tiene un carácter antisocial. Empleando el método familiar, Heidegger somete la vida cotidiana del hombre al análisis fenomenológico. La vida del hombre es una coexistencia y al mismo tiempo un "estar en el mundo". Este estar o ser tiene también su fetiche, a saber, la palabra "uno". En alemán, las frases sin sujeto empiezan por *man* ("uno"): "Uno escribe", "uno hace". Heidegger, haciendo mitos, convierte esta palabra en un existente ontológico para expresar filosóficamente lo que le parece ser la función de la sociedad y de la vida social, es decir, apartarle de sí mismo, hacerle no auténtico, impedirle que sea él mismo. La manifestación de "uno" en la vida cotidiana es la conversación, la curiosidad, la ambigüedad, la "decadencia". Para seguir el camino de la propia existencia, según Heidegger, uno debe tomar el camino de la muerte, de su propia muerte; uno debe vivir de tal manera, que su muerte no le sobrevenga como un hecho brutal, que cae sobre él desde fuera, sino como cosa propia. La verdadera existencia sólo puede encontrar su culminación en esa muerte personal. Una vez más sale a luz la completa arbitrariedad y el subjetivismo de la ontología, ocultos tras una exhibición de objetividad. Como confesión de un ciudadano de la década del 20, la manera de pensar de Heidegger no carece de interés. *Sein und Zeit* resulta una lectura tan absorbente, por lo menos, co-

mo la novela de Céline, *Voyage au but de la nuit.* Pero el primero, al igual que el segundo, es simplemente un documento del día que muestra cómo sentía y pensaba una clase, y no un descubrimiento "ontológico" de verdades últimas. Debido únicamente a lo bien que se adapta este libro al mundo emocional de los intelectuales de hoy, no se descubre la arbitrariedad de su pseudoargumentación. El contraste de la muerte abstracta y de la vida sin sentido, es hoy para muchos hombres un axioma implícito. Pero basta echar una ojeada al modo de pensar de otras épocas, antes de que se iniciara el colapso, para percatarse de que esta actitud hacia la muerte no es el carácter ontológico del "ser", sino un fenómeno transitorio. Spinoza decía: "El hombre libre piensa en todo, menos en su muerte; su sabiduría no es la muerte, sino la meditación sobre la vida."

Jaspers y Sartre son menos radicales que Heidegger a este respecto, aunque su pensamiento no se halla menos condicionado por las influencias de época y clase. Sartre rechaza de plano el concepto de la muerte específica o personal como categoría del existencialismo. En Jaspers, el fantasma de "uno" no aparece de manera formal con ese carácter tan radicalmente mixtificador, sino sólo como la totalidad de las fuerzas innominadas que gobiernan la vida (es decir, esencialmente, la vida social, objetivizada una vez más en un fetiche). Jaspers pretende asignar al hombre, una vez que ha adquirido su esencia y empezado a vivir su propia existencia privada, estrictamente los senderos de la vida privada. Recientemente Jaspers desarrolló en Ginebra la tesis de que nada bueno o esencial puede provenir de la actividad política o social: la salvación del hombre sólo es posible cuando cada cual se ocupa apasionada y exclusivamente de su propia existencia y en relación con otros individuos de idéntica opinión.

Aquí, el parto de la montaña filosófica sólo ha producido un lúgubre ratón filisteo. Ernest Bloch, el conocido escritor alemán antifascista, cuyo libro apareció en 1935, decía de la teoría de la muerte de Heidegger (de la que se obtiene la moral personal de Jaspers añadiéndole simplemente un poco de agua): Tomar como meta la muerte eterna, hace que resulte tan indiferente la situación social existente del hombre, que lo mismo da que siga siendo lo que es bajo el sistema capitalista; la afirmación de la muerte como hado absoluto y único destino, tiene la misma significación para la contrarrevolución de hoy que la que tenía antes el consuelo de la vida ultraterrena. Esta aguda observación arroja luz también sobre la razón de que la popularidad del existencialismo vaya cre-

ciendo, no sólo entre los "snobs", sino, asimismo, entre los escritores reaccionarios.

3. *La libertad en un mundo fetichizado y el fetiche de la libertad.*

Je construis l'universel en me choisissant.[1]
SARTRE: *L'Existencialisme est un humanisme.*

El existencialismo es la filosofía, no sólo de la muerte, sino también de la libertad abstracta. Esta es la razón más importante de la popularidad de las formas del existencialismo de Sartre, y, aunque pueda parecer paradójico, aquí se esconde el aspecto reaccionario de la influencia actual del existencialismo. Heidegger, como sabemos, sólo veía el camino para que la existencia llegara a ser esencial y real en una vida dirigida hacia la muerte. Los astutos comentarios de Sartre pusieron término a la especiosa probatividad de la exposición de Heidegger. Esta contradicción entre Sartre y Heidegger es una expresión, no sólo de las divergentes actitudes de los intelectuales franceses y alemanes con respecto a los problemas centrales de la vida, sino también de que los tiempos habían cambiado. El libro básico de Heidegger apareció en 1927, en vísperas de la nueva crisis mundial, en la cargada y lóbrega atmósfera que precedió a la tormenta fascista, y el efecto descrito por Bloch era el estado general en que se encontraban los intelectuales. No sabemos cuándo apareció el libro de Sartre. La fecha nominal es el año de 1943, es decir, cuando ya estaba a la vista la liberación de los pueblos sometidos al fascismo y cuando, precisamente por la larga década de gobierno fascista, el anhelo de libertad era el sentimiento más profundo de los intelectuales de toda Europa, especialmente de los países educados en las tradiciones democráticas. La experiencia interna —sobre todo en los países occidentales— era una experiencia de libertad en general, abstractamente, sin análisis o diferenciación, en suma, de la libertad como mito, que, precisamente por su ausencia de forma, podía unir bajo su bandera a todos los enemigos del fascismo que, cualquiera que fuese su punto de vista, odiaban sus orígenes o sus propósitos. Sólo una cosa importaba a estos hombres, y era decir que no al fascismo. Cuanto menos específico fuera este no, mejor expresaba el sentimiento contemporáneo. El no abstracto y su corolario, la libertad abstracta, eran para muchos hombres la expresión

[1] "Yo construyo lo universal escogiéndome". *(N. del T.)*

exacta del "mito" de la resistencia. Veremos que la noción de libertad sustentada por Sartre es sumamente abstracta. Esto nos permite comprender por qué el sentido de la época exaltó el existencialismo y cedió a él como la filosofía adecuada del día.

Sin embargo, el fascismo se derrumbó, y la construcción y el fortalecimiento de la democracia y de la vida libre constituyeron para la opinión pública de todos los países la principal preocupación. Toda discusión seria, desde la política hasta la *Weltanschauung*[1] gira ahora en torno a la cuestión de cómo deben ser la democracia y la libertad que la humanidad está construyendo sobre las ruinas de la destrucción fascista.

El existencialismo ha conservado su popularidad bajo estas circunstancias modificadas y, a decir verdad, parecería que ahora se encuentra por primera vez —claro está que dentro de la formulación de Sartre, no de la de Heidegger— en el camino hacia la conquista del mundo. Un factor decisivo en este sentido es el hecho de que el existencialismo da a la noción de libertad un lugar central en su filosofía. Pero hoy día, la libertad ha dejado de ser un mito. Los anhelos de libertad han adquirido una forma concreta y se concretan cada vez más cada día que pasa. Violentas polémicas sobre la interpretación de la libertad y la democracia han dividido a los partidarios de las diversas escuelas en campos antagónicos. Bajo tales circunstancias, ¿cómo es posible que el existencialismo, con su concepción rígida y abstracta de la libertad, se convierta en una tendencia de amplitud mundial? O, concretando más, ¿a quién y cómo puede convencer el existencialismo como una filosofía de la libertad? Para contestar a esta pregunta central, debemos entendérnoslas más de cerca con el concepto de libertad de Sartre.

Según él, la libertad es un hecho básico de la existencia humana. Representamos —dice Sartre— "la libertad que elige, pero no podríamos elegir el ser libres. Estamos condenados a la libertad". Nos vemos arrojados dentro de la libertad (el *Geworfenheit* de Heidegger).

El no elegir, sin embargo, tiene tanto de elección como el elegir: evitar la acción es también acción. Sartre recalca dondequiera este papel de la libertad, desde los hechos más primitivos de la vida cotidiana hasta las cuestiones últimas de la metafísica. Cuando yo participo en una excursión colectiva, me canso, sufro la carga de mi morral, etc., me encuentro ante el hecho de la libre elección y debo decidir si seguiré con mis compañeros o arrojaré mi carga y me sentaré al borde del camino. Partiendo de este problema, el sistema

[1] Concepción del mundo. *(N. del T.)*

conduce a los problemas finales y más abstractos de la existencia humana. En los planes o proyectos en los que el hombre concreta su libre decisión y su libre elección —*projet, projeter* es una de las nociones más importantes de la teoría de la libertad de Sartre— radica el contenido del ideal último, del "proyecto" postrero: Dios. Según las palabras de Sartre: "El plan básico de la realidad humana se ilustra de la mejor manera con el hecho de que el hombre es el ser cuyo propósito consiste en llegar a convertirse en Dios... Ser hombre equivale a estar consagrado a convertirse en Dios." Y el contenido filosófico de este ideal de Dios es el logro de esa etapa de la existencia que la vieja filosofía denominaba *causa sui*.

La noción de libertad de Sartre es sumamente amplia e indeterminada, al carecer de criterios específicos. La elección, la esencia de la libertad, consiste para él en el acto de elegirse a sí mismo. El constante peligro que acecha aquí es el de que podamos llegar a convertirnos en otro distinto que el que somos. Y no hay aquí ningún contenido o forma morales que puedan actuar como brújula o plomada. Por ejemplo, la cobardía proviene de la libre elección exactamente lo mismo que el valor. "Mi miedo es libre y atestigua mi libertad; he puesto toda mi libertad en mi miedo y he preferido la cobardía en tales y cuales circunstancias; en otras circunstancias, podría existir como hombre valeroso y poner mi libertad en la valentía. Con respeto a la libertad, ningún ideal tiene precedencia."

Como para Sartre toda existencia humana es libre por definición, su noción de libertad es todavía más indefinida que la de Heidegger. Este podía diferenciar entre el libre y el no libre. Para él, es libre el hombre que programáticamente vive hacia su propia muerte, y no libre y no auténtico el que, olvidándose de su propia muerte, vive, no como un yo, sino en la muchedumbre. Sartre rechaza este criterio, como hemos visto. También rechaza la jerarquía de valores morales que había concebido Scheler, así como toda conexión del libre albedrío con el pasado del hombre, a saber, el principio de continuidad y consistencia de la personalidad. Finalmente, niega la distinción formal kantiana entre actos libres y no libres.

Cierto es que Sartre parece un tanto asustado de esta indeterminación. En su popular folleto, dice: "Nada puede ser bueno para nosotros que no sea bueno para todo el mundo", y en otro lugar: "Al mismo tiempo que quiero mi propia libertad es mi deber querer la libertad de los demás. No puedo fijar como meta mi propia libertad a no ser que establezca también como mi meta la de los

demás." Esto parece muy bonito; pero en Sartre no pasa de ser una inserción ecléctica, dentro del existencialismo, de los principios morales del período de la Ilustración y de la filosofía kantiana. Kant no logró establecer la moral objetiva generalizando la subjetividad. El joven Hegel, en una aguda crítica, demostró este pasaje. Sin embargo, la generalización de Kant conserva aún la íntima conexión con los primeros principios de su filosofía social; en Sartre, esta generalización es un compromiso ecléctico con la opinión filósofica tradicional, en contradicción con su posición ontológica.

En su obra capital, no hace estas concesiones. Fiel a su pensamiento básico, el solipsismo ontológico, el contenido y la finalidad del acto libre sólo tienen sentido y son explicables desde el punto de vista del sujeto. Aquí, Sartre expresa aún una opinión opuesta a la de su popular folleto: "El respeto a la libertad del prójimo es pura palabrería: aun cuando pudiéramos planear nuestros actos de modo que respetáramos esta libertad, tal actitud sería una violación de la libertad que tan afanosamente estábamos respetando." En el mismo lugar, ilustra esta concepción con un ejemplo muy concreto: "Cuando introduzco la tolerancia entre mis semejantes, les he arrojado a la fuerza dentro de un mundo tolerante. Al hacerlo, les he arrebatado en principio su libre capacidad de valerosa resistencia, de perseverancia, de prueba de sí mismos, que hubieran tenido oportunidad de desarrollar en un mundo de intolerancia."

Esta cínica opinión de que no hay actos no libres tiene una semejanza significativa con la de que no hay actos libres. Mientras que incluso Heidegger sabía que sólo podemos hablar de un acto libre si el hombre es susceptible también de ser sometido a coerción, Sartre lo ignora. Al igual que el determinista, Sartre reduce los fenómenos humanos a un solo nivel. Pero el determinismo es, por lo menos, un sistema, comprobable en parte, mientras que los actos libres de Sartre son un conglomerado inconexo y fortuito.

¿Cuál es el factor legítimo en Sartre? Indiscutiblemente, la importancia concedida a la decisión del individuo, importancia subestimada lo mismo por el determinismo inglés que por el marxismo vulgar. Toda la actividad social está formada por las acciones de los individuos, y por decisiva que pueda ser la influencia de la base económica en estas decisiones, sus efectos sólo se sienten "a la larga", como subraya Engels tantas veces. Esto significa que el individuo siempre dispone de un área concreta de libre elección, lo que no contradice el hecho de que la historia tiene sus tendencias generales y necesarias de desarrollo. La simple existencia de

partidos políticos prueba la realidad de esta área. Pueden predecirse las principales trayectorias de desarrollo; pero, como recalcó Engels, sería vana pedantería tratar de pronosticar, basándose en las leyes de la evolución, si en un caso dado Pedro o Pablo eligirán individualmente este o aquel camino, votarán por tal o cual partido, y así sucesivamente. La necesidad de la evolución se efectúa siempre por medio de contingencias internas y externas. Sería prestar un servicio a la ciencia mostrar su significación y estudiar su lugar y su función, si al mismo tiempo se determinara más precisamente que antes su sentido metodológico en la totalidad del proceso dialéctico. En este sentido, un papel que no debe subestimarse va adscrito a los problemas morales y a las cuestiones de libertad y de decisión individual en el conocimiento dialéctico total del desarrollo social.

Sartre, por supuesto, hace exactamente lo contrario. Hemos visto que, como ha estado de moda durante décadas, niega el desarrollo necesario y hasta el desarrollo mismo. Aun en el caso de los individuos, divorcia del pasado las situaciones de decisión. Niega toda conexión genuina del individuo con la sociedad. Construye el mundo del individuo como si fuera completamente distinto del de sus semejantes. La noción de libertad así obtenida es fatalista y forzada de una manera mecánica, por lo que pierde todo significado. Si la examinamos un poco más de cerca, no tiene virtualmente ninguna conexión con el verdadero concepto moral de libertad. No dice más que lo que dijo Engels en una observación circunstancial, a saber, que no hay ninguna actividad humana en la que la conciencia individual no desempeñe algún papel.

Evidentemente, el propio Sartre ve la dificultad de su noción de libertad; pero se mantiene fiel a su método y se dedica a contrarrestar una concepción exagerada y desprovista de sentido con otra: la de libertad con la de responsabilidad, siendo esta última para Sartre tan universal e incondicionalmente válida como el concepto de libertad. "Si yo decido incorporarme al ejército en lugar de morir o sufrir el deshonor, ello equivale a asumir toda la responsabilidad de esta guerra."

Una vez más, la exageración lógico-formal de un factor relativo de verdad conduce al aniquilamiento teórico y práctico del concepto en cuestión, pues una formulación tan rígida de la responsabilidad es idéntica a la irresponsabilidad completa. No hacía falta que fuéramos políticos ni marxistas para verlo. Un maestro de la "psicología de las profundidades", Dostoievski, solía decir que la imposición rígida y extrema de los principios y de las decisiones mo-

rales no ejerce generalmente ninguna influencia sobre las acciones de los hombres. Pasan por encima de sus cabezas y los hombres que actúan con arreglo a ellos tienen una orientación moral más débil que la que tendrían si carecieran de todo principio. A la sombra del implacable y riguroso sentimiento de responsabilidad, que llega hasta el suicidio, es fácil cometer una villanía tras otra con frívolo cinismo.

Sartre ve algo de todo esto, pero sin sacar ninguna conclusión. Así, pues, teje fetiches y mitos en torno al problema que discierne vagamente y concluye con esta frase trivial: "Todo aquel que con angustia —la *angustia* ha sido una categoría decisiva del existencialismo desde los tiempos del Kierkegaard— se percata de que su condición de vida es la de ser lanzado dentro de una responsabilidad que conduce al aislamiento completo deja de saber lo que es el remordimiento, la pena o la autojustificación." De la misma manera que de lo sublime a lo ridículo no hay más que un paso, así también cierta clase de sublimidad moral se encuentra sólo a un paso de la frivolidad y del cinismo.

Era necesario que examináramos con esta crudeza la quiebra del concepto sartreano de libertad porque en él se encuentra precisamente la clave de la difusión que la doctrina ha alancazado en ciertos círculos. Esa concepción de la libertad y la responsabilidad —abstracta, forzada, totalmente huera e irracionalizada —el altanero desdén hacia los puntos de vista sociales y hacia la vida pública con que se defendía la integridad ontológica del individuo, contribuyen adecuadamente a redondear el mito de la nada, especialmente para las necesidades de los snobs, ya que a esos ha de impresionarlos particularmente la mezcolanza del principio cruelmente estricto y de la cínica laxitud de la acción y del nihilismo moral. Pero además de esta concepción de la libertad, proporciona a cierto sector de los intelectuales —siempre inclinados al individualismo extremo— un sostén ideológico y una justificación para negarse a desarrollar y edificar la democracia. Ha habido escritores que, llamándose demócratas se dedicaron a defender los derechos del mercado negro y del capitalista saboteador y trapacero, todo ello en nombre de la libertad individual, y que llevaron tan lejos el principio que se ha encontrado sitio para la libertad de la reacción y del fascismo. La responsabilidad ha sido la consigna en cuyo nombre se hizo el primer intento por impedir el registro de la tierra a favor de los nuevos propietarios y más tarde, para reclamar su devolución. La concepción abstracta y forzada que Sartre formu-

ló con respeto a la libertad y la responsabilidad era precisamente el instrumento que podía servir a estas fuerzas.

Los libros de Sartre no nos dan la impresión de que él desee ser exactamente el ideólogo de estos grupos, y es indudable que entre sus partidarios franceses hay demócratas genuinos y sinceros. Pero las modas de gran escala prestan poca atención a las intenciones íntimas de sus autores. Las diversas corrientes de la sociedad tienen sus propias necesidades ideológicas, y dicen con Molière: *"Je prends mon bien où je le trouve."* [1] Así, no es sólo el snobismo, sino también la reacción la que se las arregla para cocinar su caldo en la lumbre del existencialismo. Razón de más para que hagamos notar que la adquisición del existencialismo no es ninguna hazaña como la de Prometeo, ningún robo del fuego celestial, sino más bien el vulgar acto de emplear el cigarrillo encendido de un transeúnte para encender el propio.

Esto no es un hecho casual, sino que se deriva de la misma naturaleza del método fenomenológico y de la ontología que de él emana. El método dista mucho de ser tan original como a sus apóstoles les gustaría creer, pues por arbitraria que pueda ser la transición de la realidad dejada en suspenso hasta la supuesta realidad objetiva genuina, la simple posibilidad de la transición tiene sus raíces filosóficas, aunque este punto nunca es formulado conscientemente por los ontologistas. Esta base es esencialmente la de la teoría del conocimiento predominante en el siglo XIX, a saber, la kantiana. La clara formulación de Kant tenía el vigor lógico digno de un filósofo serio: la existencia no significa el enriquecimiento del contenido de la objetividad y, por ende, tampoco un enriquecimiento formal; el contenido del dólar pensado es exactamente el mismo que el del dólar real. La existencia del objeto no significa ni novedad ni enriquecimiento, sea con respecto al contenido o a la estructura del concepto. Salta, pues, a la vista que cuando los ontologistas dejan en suspenso el objeto pensado y luego dan paso a la realidad adoptan tácitamente esta concepción kantiana.

La noción parece evidente: lo único que tiene de malo es que no es verdadera. El idealismo kantiano tomó prestada inconscientemente del materialismo mecanicista la identidad de la estructura y del contenido del objeto pensado y del objeto real. Sin embargo, la verdadera dialéctica de la realidad objetiva demuestra a cada paso que la existencia enriquece el objeto pensado con elementos que son conceptualmente nuevos con respecto al contenido y a la

[1] "Me apodero de lo mío donde lo encuentro." *(N. del T.)*

estructura. Esta consecuencia se desprende no sólo de la infinidad virtual de todo objeto real, como resultado de la cual el pensamiento más completo no es sino una aproximación —es decir, el objeto de la ontología es, incluso en principio, más rico en contenido y por lo tanto de estructura más rica y más complicada que el objeto fenomenológico de la mera conciencia—, sino también de la interrelación infinita, en extensión y en intensidad, de los objetos reales, en los que la acción recíproca de sus relaciones modifica las funciones de los objetos y luego reacciona sobre su objetividad. En este contexto, la mera existencia, el hecho bruto, se convierte bajo ciertas circunstancias en uno de los caracteres y modifica el concepeto de objetividad por lo que se refiere al contenido y a la estructura. Consideremos la teoría del dinero, para continuar con el ejemplo de Kant. En tanto que hablemos del dinero como medio de circulación, podemos suponer que el dinero pensado es idéntico al dinero real (aunque incluso en este caso nos equivocaríamos); pero el mismo concepto del dinero como medio de pago implica existencia. En este caso se manifiesta una diferencia conceptual entre el dólar pensado y el real, diferencia que constituye una nueva categoría. Solamente el dólar real, el que tenemos en nuestro poder, puede ser un medio de pago. El dinero en sí no basta: debemos *tenerlo* también.

La ontología moderna da de lado a estas consideraciones y no sin intención. La intuición aislante del individuo aislado —a este respecto es indiferente que su interés se dirija hacia el objeto, fijo en su rigidez, o hacia la mutabilidad del pensamiento— saca cada objeto de la urdimbre compleja y viva de su existencia, funciones, relaciones, interacciones, etc., separándolo de la totalidad real, viviente, movediza. La "proeza original" de la fenomenología y la ontología en este terreno consiste simplemente en el hecho de que identifique dogmáticamente la realidad con la objetividad que ha obtenido así. Para ellas, la objetividad y la realidad objetiva significan una y la misma cosa.